This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

STANFORD UNIVERSITY LIBRARY
1969

Trubetskoĭ, S N

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ.

Кн. СЕРГѢЯ НИКОЛАЕВИЧА

ТРУБЕЦКОГО.

Томъ II.

ФИЛОСОФСКІЯ СТАТЬИ.

МОСКВА,
Типографія Г. Лисснера и Д. Совко.
Воздвиженка, Крестовоздвиж. пер., д. Лисснера.
1908.

ГСВ

B4279
T7 A3
1907
v.2

Печатаемая по постановленію Совѣта Императорскаго Московскаго университета, состоявшемуся 2 декабря 1906 года.

Ректоръ *А. Мануиловъ*.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

О природѣ человѣческаго сознанія 1
Предварительное понятіе о природѣ сознанія 10
Критика эмпирическаго ученія о сознаніи 17
Критика идеализма 35
Жизнь и сознаніе 65
Внутренній анализъ сознанія 81
Психологическій детерминизмъ и нравственная свобода . . . 111
Этика и догматика 134
Основанія идеализма 161
I. Первая ступень критическаго идеализма. — Сущее какъ являющееся 164
II. Объясненіе предыдущаго. Переходъ ко второму опредѣленію сущаго 173
Вторая ступень идеализма. — Сущее какъ идея 180
Критика логическаго идеализма 188
Логическая и діалектическая дедукція категорій 196
Метафизика, какъ систематическая идеологія или наука о способахъ пониманія сущаго 202
Третья ступень идеализма. Вѣра какъ факторъ знанія 218
Сущее, какъ предметъ вѣры 229
Критика мистическаго идеализма 238
Конкретное единство познавательныхъ способностей 259
Законъ универсальной соотносительности 262
Конкретное опредѣленіе абсолютнаго 271
Въ защиту идеализма (отвѣтъ Б. Н. Чичерину) 285
Нѣсколько словъ въ отвѣтъ Б. Н. Чичерину 322
Основные моменты философіи Гегеля 330
Вѣра въ безсмертіе. (посвящается памяти Н. Я. Грота) . . 348
Первоначальныя представленія о загробномъ существованіи . . . 350
Представленіе о духѣ и духовная жизнь 368
Этюды по исторіи греческой религіи 418
Задачи, гипотезы, методы . . . . . —
Духовная культура Греціи при свѣтѣ новѣйшихъ археологическихъ открытій 455
Логосъ (статья изъ „Энциклопедическаго Словаря“) 493
Религія (статья изъ „Энциклопедическаго Словаря“) 499
Эсхатологія (статья изъ „Энциклопедическаго Словаря“) . . . 510

Критическія статьи.

Новая книга по исторіи греческой религіи 517
Къ библіографіи исторіи религій 524

Стран.

Новая теорія образованія религіозныхъ понятій 539
Предисловіе къ книгѣ Барта „Религіи Индіи“. 575
E. v. Hartman. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie . . 578
Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte I и II. Freiburg 1887—9. 580
Владимиръ Соловьевъ (Три разговора) 581
Александръ Введенскій (Къ вопросу о признакахъ сознанія) 587
Новая книга Б. Н. Чичерина. 599

Приложеніе.

Vorwort zu den „Drei Gespräche“ von W. Solowiof 611
Dr. Joseph Müller. Dostojewski. Ein Charakterbild. München. 1903 620

О природѣ человѣческаго сознанія [1]).

Въ философіи, какъ и въ политикѣ, существуютъ вопросы, которые можно назвать закрытыми. Надъ ними долго и упорно бились, иногда въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ, и разошлись, не примирившись и не достигнувъ соглашенія. Но чтобы не возобновлять безплодной и утомительной борьбы, противники какъ бы вступаютъ въ безмолвное соглашеніе — молчать о главномъ, объ общей винѣ своей. Подраздѣляя вопросъ на множество частныхъ пунктовъ, они сражаются на этихъ пунктахъ, обходя первоначальную причину спора. Отъ времени до времени бываетъ, однако, полезно припомнить ее, сдунуть пепелъ съ тлѣющаго угля. Ибо лучше, чтобы онъ догорѣлъ до конца, вмѣсто того чтобы тлѣть и чадить подъ обманчивымъ пыльнымъ слоемъ.

Задача настоящаго философскаго журнала, безъ сомнѣнія, состоитъ не въ томъ, чтобы плодить возможно большее количество вопросовъ философіи и психологіи, но скорѣе въ томъ, чтобы, по возможности, способствовать къ уменьшенію ихъ безпорядочнаго множества. Въ нашъ „вѣкъ вопросовъ“ столь многіе изъ нихъ потому и остаются безъ отвѣта, что они претендуютъ на самостоятельное значеніе и обсуждаются независимо отъ другихъ, болѣе существенныхъ. И прежде чѣмъ испытать какія бы то ни было теоріи, отвѣчающія на различные вопросы, мы должны испытать самые эти вопросы. Ибо истинный отвѣтъ получаетъ лишь тотъ, кто вѣрно и хорошо спрашиваетъ. Есть требованія и отъ вопросовъ; и только выполняя эти требованія, они становятся объективными, истинными вопросами. Истинный вопросъ не измышляется и не загадывается, но составляетъ открытіе; онъ опредѣляется логически и исторически какъ природой изслѣдуемой вещи, такъ и тѣмъ что ранѣе было извѣстно о ней.

---

[1]) Печатал. въ Журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“.

Прежде чѣмъ вопрошать природу, мы, обыкновенно, спрашиваемъ людей, отъ которыхъ мы можемъ узнать несравненно больше, научиться гораздо скорѣй и вѣрнѣе всему, что они въ дѣйствительности знаютъ. И только неудовлетворенные ихъ отвѣтами, мы обращаемся къ нѣмой природѣ и думаемъ надъ ея загадками. Но какъ бы много ни дала намъ природа, какъ бы многому она насъ ни научила, люди даютъ намъ больше, потому что ихъ она учила дольше и раньше насъ. Если же мы, не пройдя всей школы человѣческой мысли, не усвоивъ ихъ результатовъ, обратимся къ непосредственному изслѣдованію природы вещей, то мы рискуемъ навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбѣжными ошибками, пережитыми нашими предшественниками.

Въ области положительной науки мы не встрѣчаемъ ничего подобнаго. Никто не ищетъ своимъ умомъ правилъ грамматики или ариѳметики, никто не изучаетъ географіи путемъ личнаго опыта, и всякій ученый, желающій подвинуть впередъ свою науку или хотя бы слѣдить за нею, — долженъ знать все, что сдѣлано, что достигнуто до него. Въ философіи не всѣ слѣдуютъ этому простому и естественному правилу. У насъ въ особенности, никогда не знавшихъ умственной школы, случайное произвольное философствованіе составляетъ обычное явленіе. Случайные чтенія и споры, случайности характера и воспитанія — при отсутствіи правильной дисциплины ума — часто опредѣляютъ собой всю нашу философію. Нигдѣ нѣтъ мнѣнія болѣе шаткаго, убѣжденій болѣе рѣшительныхъ; всѣ воззрѣнія невольно принимаютъ такой субъективный, личный оттѣнокъ, что они при всей своей смѣлости, обыкновенно, даже не могутъ быть формулированы опредѣленнымъ образомъ и, будучи высказаны, возбуждаютъ лишь споры и недоразумѣнія.

Повидимому, единственнымъ вѣрнымъ средствомъ противъ такого зла можетъ служить усиленное изученіе исторіи философіи или хотя бы исторіи философскихъ вопросовъ. На дѣлѣ обычнымъ оправданіемъ самодѣльнаго философствованія является предвзятое, неразумное отрицаніе объективной логики въ развитіи коллективной мысли человѣчества.

Но если даже мысль человѣчества въ своемъ цѣломъ не логична, не согласна съ собою, нельзя отрицать извѣстнаго историческаго и психологическаго преемства, связи идей, ученій и вопросовъ между собою. И нельзя отрицать существованія разныхъ школъ, среди которыхъ подобная связь и преемство были, безспорно,

логичны. Эти школы боролись и мирились, развивались и разлагались, но всѣ онѣ хотѣли познать истину какъ можно вѣрнѣе, глубже, полнѣе, чтобы подъ конецъ сойтись, согласиться между собой. И если мы считаемъ истину познаваемой, — много ли, мало ли, настолько, чтобы самимъ философствовать о ней, — неужели же мы будемъ столь самонадѣянны, что не спросимъ тѣхъ, кто прежде насъ думалъ въ общеніи съ другими, съ преданіемъ всего человѣчества? Неужели же мы рѣшимся вычеркивать изъ исторіи цѣлыя эпохи мысли или, что то же, сводить ихъ значеніе къ какому-нибудь пустому заблужденію или праздному спору? Къ сожалѣнію, мы часто дѣлаемъ и то и другое, и потому бываемъ осуждены впадать въ прежнія ошибки или доходить съ трудомъ до положеній давно добытыхъ и развитыхъ совокупными усиліями цѣлыхъ поколѣній, развитыхъ несравненно полнѣе и глубже, чѣмъ мы это въ состояніи сдѣлать путемъ нашихъ личныхъ усилій. И между тѣмъ на насъ, стоявшихъ внѣ движенія европейской мысли и не имѣвшихъ непосредственно ея живого преданія, на насъ, едва приступающихъ къ изученію вопросовъ философіи и психологіи, особенно сильно ложится обязанность изучать эти вопросы исторически, въ ихъ взаимной логической связи и зависимости, въ ихъ внутреннемъ органическомъ единствѣ.

Въ пестромъ множествѣ современныхъ вопросовъ трудно уловить такое единство, трудно найти основной вопросъ, съ которымъ бы систематически связывались всѣ остальные. Если бы даже мы могли a priori угадать такой вопросъ, мы должны были бы исторически и діалектически доказать его существенное, первенствующее значеніе. Но такъ какъ мы вѣримъ въ историческое и логическое преемство человѣческой мысли, то мы обратимся къ исторіи и разсмотримъ, каковъ былъ капитальный философскій вопросъ въ эпоху, предшествующую зарожденію такъ называемой „новой философіи“, и изслѣдуемъ затѣмъ, какъ онъ разрѣшился этой послѣднею, во что онъ обратился нынѣ.

Капитальнымъ, основнымъ вопросомъ средневѣковой философіи былъ, несомнѣнно, вопросъ объ отношеніи рода и индивида, универсальнаго и частнаго. Этотъ вопросъ былъ поднятъ со времени зарожденія чистой философіи — учениками Сократа. Платонъ и Аристотель освѣтили всѣ его трудности, схоластика билась надъ нимъ въ теченіе всего средневѣкового времени. Изслѣдуя его, мы находимъ, что и въ новой философіи онъ подъ другой формой

продолжаетъ раздѣлять умы, оставаясь капитальною, роковою задачей. Не изучивъ исторіи этого вопроса, нельзя понять исторіи философіи, нельзя уловить смысла многихъ современныхъ споровъ, ученій и понятій.

Вопросъ объ отношеніи рода къ индивиду настолько общъ, универсаленъ, что захватываетъ всѣ области философіи: въ логикѣ — это вопросъ о природѣ общихъ понятій, объ ихъ отношеніи къ представленіямъ, къ единичнымъ предметамъ; въ политикѣ, этикѣ — это вопросъ объ отношеніи гражданина къ государству, человѣка къ человѣчеству; въ метафизикѣ — вопросъ о реальности общихъ универсальныхъ началъ; въ физическихъ наукахъ — о происхожденіи родовъ, видовъ и индивидовъ.

Что̀ прежде, что̀ существенно: родъ, или индивидъ — въ природѣ вещей, въ сознаніи человѣка, въ его личной и общественной жизни? Въ дѣйствительности нѣтъ ни рода безъ индивида, ни индивида безъ родовыхъ свойствъ. Абстрактный родъ есть отвлеченное понятіе; абстрактный индивидъ — атомъ, который можетъ быть только мыслимъ, посредствомъ умственнаго отвлеченія всякихъ родовыхъ свойствъ: такой атомъ не можетъ существовать въ дѣйствительности, ибо самое существованіе есть уже *общій* признакъ, не говоря о другихъ общихъ признакахъ, которыми его невольно надѣляетъ наша мысль. И тѣмъ не менѣе оба начала, общее и частное, индивидуальное, различны и противуположны, и большинство философскихъ ученій давало перевѣсъ либо тому, либо другому началу. Очевидно, что частное, какъ частное, не можетъ безъ остатка сводиться къ общему и быть изъ него объяснимо и выводимо, ибо въ частномъ есть всегда нѣчто недѣлимое, неразложимое, *свое*. Точно такъ же и *общее* не можетъ быть простымъ продуктомъ частностей, ибо частности имѣютъ въ себѣ все кромѣ общаго. Однако были философскія ученія, которыя болѣе или менѣе отрицали все частное во имя общихъ началъ, между тѣмъ какъ другія ученія отрицали все общее во имя атомистическаго индивидуализма. Одни разсматривали всякую индивидуальность, какъ случайное и въ сущности совершенно непонятное проявленіе общей природы вещей, явленіе ложное, преходящее и постольку призрачное, несущественное. Другія, наоборотъ, признавали исключительную реальность индивидуальныхъ явленій, частныхъ случаевъ и вещей: все общее чисто субъективно и существуетъ только въ понятіяхъ человѣка, — не въ дѣйствительности. Одни ученія признавали всѣ индивидуальныя вещи за субъективныя представленія, другія

считали всѣ общія начала за субъективныя понятія. Въ такой формѣ противорѣчіе сознавалось преимущественно въ средніе вѣка въ знаменитомъ спорѣ крайнихъ реалистовъ, утверждавшихъ реальность „универсалій“, и номиналистовъ, которые видѣли въ этихъ „универсаліяхъ“ лишь *слова*, обозначающія неопредѣленное множество вещей.

Новая протестантская философія попыталась упразднить это противорѣчіе, признавъ и общее и частное, и понятія и представленія одинаково субъективными. Всѣ индивидуальныя вещи суть наши представленія, всѣ общія начала, идеи, принципы — суть наши понятія. Въ этомъ германскій идеализмъ сошелся съ англійскимъ эмпиризмомъ. Въ этомъ общемъ субъективизмѣ, въ этомъ отрицаніи вселенскаго бытія, объективнаго и универсальнаго, они сходятся между собою и сводятъ все общее и частное къ личному сознанію.

Но этимъ общимъ отрицательнымъ результатомъ только и ограничивается сходство противуположныхъ направленій современной мысли, ибо ихъ понятія о личности столь же противоположны другъ другу, какъ прежнія понятія рода и индивида. Англійскій эмпиризмъ вполнѣ отожествляетъ личность съ индивидомъ, тогда какъ нѣмецкій идеализмъ признаетъ въ ней „безконечную субъективность“, универсальное, логическое начало. Англійскій эмпиризмъ признаетъ, что всѣ вещи суть наши индивидуальныя представленія, что всякія общія понятія, начала, образуются нашимъ индивидуальнымъ умомъ путемъ сравненія единичныхъ случаевъ и ихъ произвольнаго обобщенія путемъ словесныхъ знаковъ. Нѣмецкій идеализмъ, напротивъ того, склоненъ признавать всѣ индивидуальные элементы сознанія производными и вторичными. Первична только универсальная дѣятельность духа, только „абсолютное *я*“, „абсолютная мысль, себя мыслящая“, словомъ, безконечный абсолютный субъектъ. Пространство, время, причинность, реальность и всѣ другія „категоріи“ мысли были признаны совершенно субъективными отцомъ ново-нѣмецкаго идеализма, Кантомъ. Но вскорѣ оказалось, что эта субъективность мысли не имѣетъ ничего индивидуальнаго. Эта мысль, находимая нами въ себѣ, эта воля, составляющая сущность нашего субъекта, оказывается универсальной: она предшествуетъ вселенной, которая есть лишь ея представленіе; она предшествуетъ и намъ, нашей эмпирической индивидуальности.

Итакъ споръ номинализма и реализма не рѣшенъ: прежнее противорѣчіе остается во всей своей силѣ и проводится послѣдовательно

во всѣхъ областяхъ философіи. Англійскіе эмпирики отрицаютъ всякій универсальный логическій элементъ въ познаніи и пытаются объяснить его посредствомъ психологической ассоціаціи единичныхъ представленій. Они объясняютъ происхожденіе вселенной посредствомъ агрегаціи атомовъ, происхожденіе органическихъ родовъ и видовъ — посредствомъ безконечнаго накопленія единичныхъ случайностей. Государство и нравственность образуются подъ исключительнымъ вліяніемъ индивидуальныхъ дѣйствій и эгоистическихъ потребностей человѣка. Въ основаніи государства лежитъ принципъ ассоціаціи, въ основаніи нравственности — польза всѣхъ, взятыхъ въ отдѣльности.

Нѣмецкій идеализмъ, напротивъ того, утверждаетъ во всемъ абсолютизмъ универсальнаго начала, сверхъ-индивидуальнаго и постольку въ сущности безсознательнаго: абсолютизмъ отвлеченныхъ логическихъ категорій, управляющихъ вселенной; абсолютизмъ безсознательной природы, родового начала, на ряду съ совершеннымъ ничтожествомъ преходящихъ индивидовъ; абсолютизмъ государства. Если исторія человѣчества является эмпирику совокупнымъ результатомъ единичныхъ стремленій къ личной пользѣ, если она слагается изъ безконечнаго ряда взаимодѣйствій и столкновеній, случайныхъ или обусловленныхъ внѣшнимъ образомъ, то нѣмецкій идеализмъ видитъ въ ней одинъ общій провиденціальный процессъ, развитіе единаго универсальнаго сознанія или духа, единой идеи, единаго субъекта. Для эмпирика каждое отдѣльное лицо есть историческій атомъ; для идеалиста — „моментъ мірового процесса“ преходящій и несущественный. Эмпирикъ отрицаетъ въ исторіи разумную, идеальную связь событій; идеалистъ не признаетъ никакой индивидуальной свободы человѣка, разсматривая все существующее, какъ нѣчто разумное, т.-е. какъ логически необходимый моментъ діалектическаго развитія міровыхъ идей. Единое универсальное сознаніе пребываетъ вѣчно въ своихъ единичныхъ проявленіяхъ. Оно непрестанно обновляется въ нихъ, и эти частныя сознанія постоянно *линяютъ* на немъ, смѣняя другъ друга какъ листья деревьевъ. Каждая мысль и чувство, каждый человѣкъ, точно такъ же какъ и цѣлые народы, суть лишь „моменты“ самосознанія мірового духа, — стадіи или ступени, черезъ которыя оно должно перешагнуть, чтобы затѣмъ предать ихъ забвенію и перейти съ вѣчно новыми юными силами къ новымъ моментамъ и стадіямъ развитія.

Такимъ образомъ современная философія въ своихъ противуположныхъ направленіяхъ развиваетъ одинъ и тотъ же протестантскій

принципъ абсолютизма *личности*. Универсализмъ германскаго идеализма, точно такъ же какъ индивидуализмъ англійскаго эмпиризма, представляются двумя моментами этого принципа, одинаково необходимыми, одинаково абстрактными и, повидимому, непримиримыми между собою.

Въ теоретической философіи мы могли указать лишь на одинъ общій результатъ, тѣсно связанный съ исходною точкой ихъ отправленія: мы разумѣемъ *иллюзіонизмъ*. Послѣдовательно развивая свои начала, новая философія признала міръ явленій міромъ *представленій* и вмѣстѣ разрѣшила всѣ средневѣковыя универсальныя *сущности*, всѣ греческія „родовыя идеи“ въ *понятія*. Таковъ общій результатъ западно-европейскаго раціонализма, какъ ни значительны всѣ безконечно-разнообразныя отличія отдѣльныхъ школъ и ученій, какъ ни противуположны другъ другу эмпиризмъ и мистическая метафизика.

Понятіе личности, несомнѣнно, конкретнѣе прежнихъ понятій рода и индивида. Оно не исчерпывается ни тѣмъ ни другимъ, предполагая ихъ обоихъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно и не примиряетъ ихъ и потому въ сущности разлагается ими, какъ это явствуетъ изъ его исторіи. Слѣдовательно и оно еще не достаточно конкретно. И потому, провозгласивъ личность верховнымъ принципомъ въ философіи, все равно какъ индивидуальность или какъ универсальную субъективность, мы приходимъ къ иллюзіонизму и впадаемъ въ сѣть противуположныхъ противорѣчій.

Поставивъ личное самосознаніе исходною точкой и, вмѣстѣ, верховнымъ принципомъ и критеріемъ философіи, мы не въ силахъ объяснить себѣ самого сознанія. Тщательный анализъ англійской и нѣмецкой психологіи убѣдитъ насъ въ томъ, что логическія функціи личнаго сознанія остаются необъясненными или же отрицаются вовсе; и въ то же время самое психологическое объясненіе явленій сознанія оказывается въ обоихъ случаяхъ крайне одностороннимъ и неудовлетворительнымъ.

Отожествляя личность съ эмпирической индивидуальностью, англійская философія должна послѣдовательно отрицать объективно-логическій характеръ умственныхъ операцій; послѣднія превращаются всецѣло въ психологическія ассоціаціи, которыя сами по себѣ не имѣютъ никакого логическаго значенія и только внѣшнимъ образомъ могутъ совпадать съ дѣйствительнымъ порядкомъ явленій. Самыя эти явленія всецѣло разрѣшаются въ представленія, силы природы — въ качественно неразложимые виды нашихъ чувствъ и ощу-

щеній. Мы ничего объективно не *знаемъ*, ибо ограничены исключительно нашими представленіями, внутреннимпо сстояніями своего сознанія. Отсюда вытекаетъ послѣдовательный скептицизмъ Юма и Милля: мы не можемъ выйти изъ субъективнаго ряда представленій, не можемъ сознавать ничего реальнаго внѣ этихъ представленій, не можемъ знать ничего универсальнаго, существующаго независимо отъ нашего личнаго сознанія. Логическая достовѣрность замѣняется вполнѣ психологической увѣренностью, и самый законъ причинности, это конечное основаніе эмпиризма, разрѣшается въ простую ассоціацію нѣкоторыхъ явленій.

Но отрицаніе логическихъ функцій сознанія противорѣчитъ основной и непоколебимой вѣрѣ человѣка въ реальность внѣшняго міра, въ универсальность истины. Врожденный реализмъ человѣческаго сознанія жестоко мститъ за себя и замѣняетъ тонкій, умный критицизмъ скептиковъ грубымъ антифилософскимъ матеріализмомъ.

То-же видимъ мы и въ нѣмецкой философіи: ея субъективный идеализмъ также не могъ удовлетворить законнымъ требованіямъ реализма. И вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ идеализмъ оказался совершенно неспособнымъ объяснить изъ своихъ абстрактныхъ началъ конкретныя явленія живого сознанія. Разсматривая міръ какъ представленіе или какъ волю, какъ продуктъ понятія или воображенія, знаменитыя метафизическія ученія, величавшія себя системами абсолютнаго идеализма, не только не объясняютъ намъ соотношенія индивидуальнаго, дѣйствительнаго сознанія къ абсолютному субъекту, но вынуждены отрицать его истинность. Индивидуальное сознаніе появляется на свѣтъ путемъ какой-то непостижимой ошибки абсолютнаго субъекта, его первороднаго грѣха; оно признается существенно ложнымъ, не долженствующимъ быть и подлежащимъ упраздненію. Подобно тому какъ англійскій эмпиризмъ объявляетъ простыми психологическими иллюзіями тѣ универсальные и положительные устои нашего сознанія, котораго онъ не въ силахъ объяснить, — нѣмецкій идеализмъ вынужденъ признать всякое обособившееся сознаніе, всякое индивидуальное существованіе — объективнымъ заблужденіемъ мірового субъекта. Это вытекаетъ вполнѣ изъ всего германскаго пантеизма и не составляетъ исключительной особенности новѣйшей пессимистической философіи, столь послѣдовательной и сознательной въ своихъ выводахъ. Этотъ пессимизмъ есть лишь окончательный результатъ предшествовавшаго движенія, необходимый исторически и логически. Дѣйствительное сознаніе является двойнымъ заблужденіемъ: во-первыхъ, поскольку оно *индивидуально;* во-вторыхъ, поскольку оно

есть *сознаніе*, ибо абсолютный универсальный субъектъ не можетъ быть ни индивидуальнымъ, ни сознательнымъ. Единая мысль, мыслящая во всемъ, абсолютное „понятіе всѣхъ понятій“ есть, очевидно, нѣчто универсальное, не имѣющее въ себѣ ничего индивидуальнаго; единая воля, заблуждающаяся въ ложномъ множествѣ явленій, очевидно, слѣпа и неразумна по существу своему. И потому, чтобы объяснить самую иллюзію индивидуальнаго сознанія изъ безсознательнаго универсальнаго духа приходится прибѣгать къ совершенно миѳологическимъ образамъ, толковать о какомъ-то внѣвременномъ грѣхопаденіи божества, о Брамѣ и Майѣ, или о какомъ-нибудь трансцендентальномъ „толчкѣ“, пробуждающемъ личное сознаніе. Приходится строить психологію на принципѣ безусловно враждебномъ психологіи, дѣлающемъ a priori невозможнымъ всякое реальное объясненіе психологической индивидуальности. Насъ не должно удивлять поэтому, что и въ Германіи философія начинаетъ измѣнять своимъ отечественнымъ преданіямъ, отказываться отъ себя послѣ многовѣковой абстрактной работы. Ученики Канта переходятъ мало-по-малу на сторону Юма и Милля, позитивизмъ и его побочное исчадіе матеріализмъ, — вытѣсняютъ метафизику изъ университетовъ и книжнаго рынка Европы.

Нѣтъ нужды прибавлять, что крайніе результаты эмпиризма и отвлеченнаго идеализма, вступая въ противорѣчія съ основными фактами и убѣжденіями теоретическаго сознанія, противорѣчатъ и его нравственнымъ требованіямъ. Совершенное отрицаніе свободной воли во имя эмпирической причинности или во имя метафизическаго предопредѣленія, этика эгоистическаго самоутвержденія и этика пессимистическаго самоупраздненія, утилитаризмъ и пессимизмъ — одинаково противны нравственнымъ инстинктамъ человѣка. Коммунизмъ и милитаризмъ, идеалъ анархической ассоціаціи во имя утилитарныхъ цѣлей или идеалъ безличнаго всечеловѣческаго войска, культурной орды, вооруженной на универсальное самоубійственное истребленіе — никогда не станутъ идеалами разумнаго человѣчества.

Все сказанное заставляетъ насъ изслѣдовать глубже самый принципъ новой философіи. Не въ немъ ли заключается причина указанныхъ противорѣчій, и насколько существенны эти противорѣчія? Достаточенъ ли этотъ принципъ, или же нуждается въ нѣкоторомъ восполненіи? Верховный принципъ новой философіи есть идея личности, ея критерій — личное убѣжденіе, ея исходная точка — личное сознаніе въ троякой формѣ: личнаго откровенія (реформа нѣмецкихъ мистиковъ), личнаго разумѣнія (реформа Декарта) и личнаго опыта (реформа Бэкона)

I. Предварительное понятіе о природѣ сознанія.

Такимъ образомъ разсмотрѣніе капитальнаго вопроса прежней философіи объ отношеніи рода къ индивиду привело насъ къ основному вопросу современной философіи о личномъ сознаніи человѣка: *Доступна ли истина личному познанію человѣка, и если да, то лично-ли самое познаніе его вообще?*

Этотъ вопросъ едва-ли когда былъ поставленъ въ настоящемъ своемъ видѣ, но составляетъ собою роковую задачу всей новой философіи. Лишь изучивъ его, уяснивъ себѣ его значеніе, мы поймемъ должнымъ образомъ смыслъ большинства вопросовъ современной философіи и психологіи.

Западно-европейскіе мыслители новаго времени разсматривали лишь первую часть этого вопроса: доступна ли истина личному познанію человѣка? Одни утверждали, что — да; другіе доказывали противное. Но всѣ признавали безъ доказательства, что сознаніе человѣка лично и только лично. Въ этомъ сходились всѣ — мистики, раціоналисты, эмпирики. Это принципъ всей протестантской философіи, той великой, умственной реформы, которая совершалась въ Германіи, Франціи и Англіи параллельно реформѣ религіозной. Этотъ принципъ личнаго сознанія — въ откровеніи, разумѣніи, опытѣ — былъ новымъ началомъ. И тѣ великіе мыслители, которые впервые его высказали, — мистики, Декартъ и Бэконъ, — вполнѣ сознавали значеніе своей реформы.

Древняя философія еще не выработала самаго понятія личности. Разумное начало, проявлявшееся въ сознаніи человѣка, сначала признавалось совершенно стихійнымъ: то былъ міровой огонь, міровой воздухъ. Вдыхая его, мы становимся разумны; отдѣленные отъ него какими-либо органическими или физическими условіями, мы лишаемся объективнаго знанія и погружаемся въ міръ субъективныхъ грезъ и сновидѣній, въ безумный бредъ или мертвую безсознательность [1]). Самъ Сократъ полагалъ, что индивидуальный умъ человѣка относится къ „вселенскому разуму“ точно такъ же, какъ его бренное тѣло — къ тѣмъ стихіямъ, изъ которыхъ оно составлено, питается и растетъ. Аристотель тоже признавалъ разумное начало „καθολικὸν“, т.-е. всеобщимъ: самая душа, индивидуализированная въ каждомъ живомъ существѣ, есть *по существу* своему

---

[1]) Ср. нашъ трудъ: Метафизика въ древней Греціи.

нѣчто универсальное. И въ полномъ осуществленіи своей энергіи, въ познаніи вещей, въ такой индивидуальной душѣ проявляется дѣйствіе сверхличнаго духовнаго начала.

Средневѣковая схоластика, такъ же какъ и греческая философія, не ставила прямо вопроса о личности сознанія. Иные придерживались Аристотеля, другіе приближались къ современнымъ взглядамъ. Что же касается до компетенціи личнаго сознанія, то схоластика, какъ извѣстно, со всѣхъ сторонъ ограничивала ее внѣшнимъ авторитетомъ. Въ такомъ внѣшнемъ ограниченіи познанія человѣка, въ его совершенномъ подчиненіи внѣшнимъ традиціоннымъ формамъ, заключается типичная особенность схоластики, ея коренной недостатокъ, столь оправдывающій реформу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ ни злоупотребляла она принципомъ преданія и авторитета, въ немъ заключалась вся ея историческая сила и то положительное значеніе, которое она, можетъ-быть, имѣетъ.

Компетенція личнаго сознанія ограничивалась сначала въ богословскихъ вопросахъ *церковною организаціей коллективнаго сознанія*, постановленія котораго считались вселенски непогрѣшимыми. Отцы церкви и большинство схоластиковъ считали полноту истины недосягаемой единичнымъ умамъ и вмѣстѣ сходились въ признаніи безусловнаго авторитета *соборнаго*, каѳолическаго сознанія, живущаго во всей церкви и ея преданіи. Такимъ образомъ логическій и психологическій принципъ средне-вѣковой, точнѣе общехристіанской, мысли былъ шире исключительнаго протестантскаго субъективизма: ибо на ряду съ личнымъ началомъ человѣческаго сознанія признавалась, очевидно, и *возможная соборность* этого сознанія. Но, къ сожалѣнію, этотъ принципъ соборности человѣческаго сознанія, признававшійся фактически въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ, не получилъ никакого научнаго развитія въ философіи, логикѣ или психологіи среднихъ вѣковъ. Схоластика умѣла только противополагать сверхразумное и сверхличное — разумному и личному, доколѣ разумъ и личность не вступились за свои права.

Въ великой философской реформѣ мистиковъ, раціоналистовъ, эмпириковъ, заключался законный протестъ противъ схоластики,— протестъ, безъ котораго возрожденіе свободной философской мысли не могло бы совершиться. Но, провозгласивъ безусловную компетенцію личности, признавъ исключительную личность человѣческаго сознанія, реформаторы впали, какъ мы думаемъ, въ роковое заблужденіе, гибельныя послѣдствія котораго отражаются на всей новой философіи.

Фактически исходною точкой каждой философіи никогда не является ни личный опытъ, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумѣніе, — мыслъ, свободная отъ всякихъ возможныхъ предположеній. Какъ бы мы ни ратовали противъ всевозможныхъ умственныхъ традицій, есть такія традиціи, отрѣшиться отъ которыхъ значитъ отказаться отъ опыта и умозрѣнія и сойти съ ума, впасть въ идіотизмъ и афазію. Ибо одинъ языкъ, на которомъ я мыслю, есть живая конкретная традиція, точно такъ же какъ цѣлый рядъ понятій, терминовъ, умственныхъ навыковъ и пріемовъ, частью унаслѣдованныхъ мною органически, частью же воспитанныхъ во мнѣ людьми. Далѣе и опытъ и умозрѣніе предполагаютъ что имѣютъ дѣло съ реальными фактами, имѣющими общія свойства и общее значеніе. Но эта объективная реальность и универсальность вещей и ихъ свойствъ есть нѣчто такое, до чего никто не можетъ дойти личнымъ умомъ или личнымъ опытомъ, — нѣчто такое, что мы вмѣстѣ со всѣми принимаемъ на вѣру, предполагая опытъ и убѣжденіе всѣхъ.

Такимъ образомъ исходная точка нашей философіи, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, опредѣляется традиціоннымъ содержаніемъ умозрѣнія и опыта. Вмѣстѣ съ тѣмъ и критерій философіи не есть личное сознаніе; никто себѣ не судья, но каждый судится другими: философскія системы судятся исторіей, т.-е. другими послѣдующими мыслителями, которые провѣряютъ *логичность* этихъ ученій и сопоставляютъ ихъ съ положительными фактами.

Каждое индивидуальное человѣческое сознаніе, пробуждаясь къ жизни, развиваетъ въ себѣ свои врожденныя способности и навыки при помощи старшихъ, т.-е. развитыхъ зрѣлыхъ человѣческихъ индивидовъ. Съ одними врожденными наклонностями и способностями безъ посредства воспитанія оно навѣки осталось бы въ зачаточномъ потенціальномъ состояніи, точно такъ же какъ безъ врожденныхъ человѣческихъ способностей никакое воспитаніе не могло бы возвысить даннаго субъекта надъ ступенью животнаго идіотизма. Достигая зрѣлости, сознательная личность живетъ самостоятельно и какъ бы независимо отъ другихъ; на самомъ дѣлѣ въ совокупности другихъ сознаній она имѣетъ естественную норму и законъ своей дѣятельности.

Сознаніе человѣка, какъ мы полагаемъ, не можетъ быть объяснено ни какъ личное эмпирическое отправленіе, ни какъ продуктъ универсальнаго, родового безсознательнаго начала: въ обоихъ случаяхъ мы приходимъ къ невольному отрицанію логическихъ познавательныхъ функцій сознанія, къ субъективному идеализму — все равно эмпирическому или метафизическому; во-вторыхъ, мы

приходимъ къ ложной психологіи. Сознаніе немыслимо и необъяснимо безъ сознанія, оно предполагаетъ себя самого: постольку личное ограниченное сознаніе предполагаетъ сознаніе общее, коллективное.

Какъ мы постараемся доказать въ настоящемъ изслѣдованіи, только признавъ такую коренную коллективность, такую органическую соборность человѣческаго сознанія, мы можемъ понять, какимъ образомъ оно можетъ всеобщимъ и необходимымъ образомъ познавать дѣйствительность; только тогда мы можемъ понять, какимъ образомъ люди психологически и логически понимаютъ другъ друга и всѣ вещи, сходятся другъ съ другомъ въ раціональномъ и положительномъ познаніи объективной вселенской истины, независимой отъ всякаго личнаго сознанія. Только тогда мы можемъ понять возможную непогрѣшимость каждаго *индивидуальнаго* ума — въ познаніи нѣкоторыхъ универсальныхъ и необходимыхъ истинъ опытныхъ и математическихъ (а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и метафизическихъ).

Но прежде, чѣмъ пуститься въ пространный анализъ различныхъ противоположныхъ теорій сознанія, а затѣмъ въ изслѣдованіе его природы и его трансцендентальныхъ условій, мы попытаемся дать здѣсь предварительное понятіе о томъ, что̀ мы разумѣемъ подъ возможной соборностью человѣческаго сознанія.

Я думаю, что человѣческое сознаніе не есть мое личное отправленіе только, но что оно есть коллективная функція человѣческаго рода. Я думаю также, что человѣческое сознаніе не есть только отвлеченный терминъ для обозначенія многихъ индивидуальныхъ сознаній, но что это живой и конкретный *универсальный* процессъ. Сознаніе обще всѣмъ намъ, и то, что я познаю имъ и въ немъ объективно, т.-е. всеобщимъ образомъ, то я признаю истиннымъ — отъ всѣхъ и за всѣхъ, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя соборъ со всѣми. И только то для меня истинно, достовѣрно всеобщимъ и безусловнымъ образомъ, что *должно быть* таковымъ для всѣхъ. Наше общее согласіе, возможное единогласіе, которое я непосредственно усматриваю въ своемъ сознаніи, есть для меня безусловный внутренній критерій, точно такъ же какъ внѣшнее, эмпирическое согласіе относительно какихъ-либо опознанныхъ общепризнанныхъ истинъ есть критерій внѣшній, авторитетъ котораго зависитъ отъ перваго.

Я могу ошибаться внутри себя относительно всеобщаго органическаго согласія — въ сложныхъ запутанныхъ вопро́сахъ, въ томъ, что не для всѣхъ очевидно, о чемъ еще не состоялось окончательнаго внѣшняго соглашенія. Но самая моя ошибка предполагаетъ увѣрен-

ность въ возможности общаго согласія. Поэтому каждый можетъ меня обличить, доказать мнѣ мое заблужденіе на основаніи общепризнаннаго, — *того, что всѣ внутри меня признаютъ*. Какъ бы ни силился я заглушить общій голосъ, онъ непогрѣшимъ; а когда я сознаю, что имѣю его за себя, то смѣло отвѣчаю за всѣхъ. Изъ немногихъ частныхъ случаевъ я, совѣщаясь самъ въ себѣ, могу вывести правильное универсальное обобщеніе. Изъ одной вѣрной математической интуиціи я могу формулировать всеобщую математическую истину; изъ немногихъ опытовъ — познаю съ безусловной достовѣрностью общій законъ природы, восполняя мой дѣйствительный опытъ возможнымъ опытомъ всѣхъ. Тотъ, кто позналъ истину, требуетъ, чтобы ее признали всѣ; *онъ одинъ лучше всѣхъ знаетъ то, что всѣ должны знать*. И поэтому одинъ побѣждаетъ и убѣждаетъ столь многихъ въ томъ, чему сначала не хотѣлъ вѣрить никто.

Знаніе человѣка начинается съ чувственнаго опыта, показанія котораго всегда частны и единичны; отъ этихъ частныхъ случаевъ единичный субъектъ, лично, самъ по себѣ, не имѣлъ бы ни психологической возможности, ни логическаго права перейти къ чему-либо всеобщему, универсальному и необходимому, какъ въ дѣйствительности это дѣлаютъ всѣ. Логически совершенно непонятно, какимъ образомъ отдѣльный индивидъ можетъ знать съ безусловной всеобщей достовѣрностью что́ бы то ни было: свое собственное существованіе, бытіе внѣшняго міра, безконечнаго времени и пространства. Вмѣстѣ съ тѣмъ вѣра каждаго человѣка въ реальное существованіе міра и всѣхъ насъ непоколебима и вселенски истинна. Мы знаемъ, что ея истина обязательна для всѣхъ, для всякаго возможнаго сознанія, точно такъ же какъ и всякая другая объективная истина, опознанная съ тою же универсальной и безусловною достовѣрностью. Что же уполномочиваетъ индивидуальное сознаніе на такое вселенское постановленіе иногда по поводу одного частнаго случая? Чтобы оно было вѣрно, нужно, чтобы вещи существовали дѣйствительно и заключали въ себѣ дѣйствительно нѣчто универсальное. Но какъ человѣкъ въ своемъ личномъ сознаніи могъ бы это знать и быть увѣренъ въ такой объективной универсальности? Какъ могъ бы онъ распространить итогъ своихъ личныхъ опытовъ за ихъ ограниченные предѣлы? На дѣлѣ мы всѣ дѣлаемъ это на каждомъ шагу, въ каждомъ воспріятіи, ибо мы воспринимаемъ не ощущенія, которыя мы чувствуемъ, но *вещи*, и каждая изъ такихъ вещей является намъ не совокупностью ощущеній, но совокупностью *свойствъ*,

объективныхъ качествъ. Нужны вѣка размышленія, чтобы понять относительную субъективность свѣта, звука, осязаемыхъ качествъ тѣлъ. Что же уполномочиваетъ насъ непосредственно признавать ихъ объективность? Что свидѣтельствуетъ въ насъ непосредственно объ этомъ реальномъ и всеобщемъ существованіи вещей и ихъ универсальныхъ свойствъ и качествъ? — Общее сознаніе, въ которомъ я непосредственно воспринимаю вселенское согласіе. Во мнѣ есть этотъ sensus communis, sens commun, тотъ смыслъ, показанія котораго непогрѣшимы для меня и для всѣхъ, потому что онъ есть свидѣтельство всѣхъ въ совокупности.

Не во всемъ однако соборное сознаніе дѣйствительно; во многомъ, какъ, напримѣръ въ большинствѣ метафизическихъ вопросовъ, оно только возможно. Но сознаніе, какъ таковое, имѣетъ въ себѣ всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же не осуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознаніе всеобще; реально, по своему индивидуальному частному содержанію, оно ограничено. Отсюда — возможность противорѣчія, индивидуальныхъ заблужденій. Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознанія осуществляется мыслью и словомъ, становится реальной, мы познаемъ вещи истинно, объективно, всеобщимъ и необходимымъ образомъ, и познаніе наше становится внѣшнимъ образомъ авторитетнымъ. Позитивность опыта, т.-е. воспріятіе самобытной, независимой отъ насъ реальности, и возможная логичность знанія предполагаютъ коренную, существенную соборность сознанія, ибо всѣ логическія функціи, направленныя на познаніе реальнаго и общаго, превышали бы компетенцію индивидуальной личности, если бы она не заключала въ себѣ сверхличнаго начала.

Каждое слово наше доказываетъ фактъ коллективнаго сознанія, предполагая его. Безъ слова никогда не мыслитъ человѣкъ, и только въ формѣ слова мысль его объективно обобщается. Словами мы отвлекаемъ, образуемъ, опредѣляемъ логическія, универсальныя понятія; словами же обособляемъ и закрѣпляемъ, индивидуализируемъ наши представленія. И вмѣстѣ слово есть воплощеніе соборнаго сознанія, ибо не было бы словъ, если бы они были непонятны и невнятны для другихъ, если бы не зачѣмъ и не съ кѣмъ было говорить. Слово предполагаетъ органическую способность взаимнаго пониманія, родовое психологическое единство; и вмѣстѣ оно предполагаетъ говорящихъ и внимающихъ людей. Посредствомъ слова я мыслю въ другихъ какъ въ себѣ и въ себѣ какъ въ другихъ, откуда оно есть существенная объективная форма мышленія. Слово предпола-

гаетъ врожденную способность рѣчи, общую всѣмъ нормальнымъ индивидамъ человѣческаго рода. И вмѣстѣ оно предполагаетъ дѣйствительное общеніе съ говорящими людьми. Для того чтобы овладѣть словомъ и разудкомъ, человѣкъ долженъ быть воспитанъ людьми. Съ однѣми врожденными способностями, имѣя языкъ и разумъ, онъ никогда не выучился бы говорить и думать. Ибо органическая соборность человѣческаго сознанія предполагаетъ не только родовое единство, но и личное живое общеніе между людьми, — и не только родъ и индивидъ, но особое сверхличное начало, въ которомъ примиряется родовое съ индивидуальнымъ.

Таково *предварительное понятіе* о природѣ сознанія, которое намъ предстоитъ подробно развить и доказать, разсмотрѣвъ его различныя послѣдствія. Мы имѣемъ одну общую вселенную, одну правду, одну красоту. Мы всѣ знаемъ однимъ общимъ здравымъ смысломъ, вѣримъ одной вселенской и непоколебимой вѣрой, что есть реальный міръ въ пространствѣ и времени — совершенно независимый отъ насъ. Мы знаемъ и вѣримъ въ глубинѣ нашего существа, что есть одна правда, одинъ законъ, который всѣ должны признать, одна красота, которую всѣ должны видѣть. Безъ этого нечему было бы учить и учиться, не о чемъ спорить и не съ чѣмъ соглашаться; безъ этого не было бы нравственной проповѣди и художественнаго творчества. Истина, добро, красота не суть продукты внѣшняго эмпирическаго соглашенія и недосягаемы индивидуальному уму, какъ таковому; они не суть также идеи какого-то абсолютнаго, трансцендентальнаго *я*, отличнаго отъ всѣхъ живыхъ человѣческихъ личностей, и были бы совершенно непознаваемы въ этомъ единомъ абстрактномъ субъектѣ. Сознаніе не можетъ быть ни безличнымъ ни единоличнымъ, ибо оно болѣе чѣмъ лично, будучи соборнымъ. Истина, добро и красота сознаются объективно, осуществляются постепенно лишь въ этомъ живомъ, соборномъ сознаніи человѣчества. Оно имѣетъ свои метафизическія условія. Но прежде чѣмъ ихъ изслѣдовать, надо прочно установить самый фактъ коллективнаго сознанія. Съ этою цѣлью мы сначала предпринимаемъ здѣсь анализъ тѣхъ ученій, которыя разсматривали сознаніе какъ личную функцію, дабы критически обосновать нашъ принципъ и выяснить его съ возможною точностью.

Три упомянутыя направленія новой философіи — мистицизмъ, раціонализмъ и эмпиризмъ, вначалѣ не обособлялись другъ отъ друга. Въ италіанской философіи эпохи Возрожденія всѣ три перемѣши-

ваются между собою въ общемъ броженіи, объединяясь въ борьбѣ со схоластикой, съ общимъ врагомъ своимъ. Но по мѣрѣ того, какъ эмансипація мысли завершается и римскій католицизмъ, породившій схоластику, вытѣсняется новыми протестантскими ученіями, враждебными самому принципу католицизма, новая философія распадается; германская мысль погружается въ мистику и теософію, эмпиризмъ зарождается въ Англіи, раціонализмъ — во Франціи. Эти три философіи расходятся между собою, и каждая стремится подкопать основаніе двухъ другихъ. Мистицизмъ не подчиняется опыту и разсудку, думая постигнуть Бога и природу помимо ихъ, непосредственнымъ откровеніемъ. Эмпиризмъ протестуетъ противъ мистики и метафизическихъ умозрѣній. Раціонализмъ стремится понять дѣйствительность изъ чистыхъ понятій, дедуцировать изъ нихъ a priori Бога и природу, дойти до всего чистой мыслью помимо опыта и откровенія.

Германскій мистицизмъ распался на два теченія: одно, безусловно, враждебное всякой философіи, признало истину совершенно недоступной человѣческому уму и породило піэтизмъ, мистику чувства. Другое, умозрительное, вступило въ союзъ съ раціонализмомъ и породило вмѣстѣ съ нимъ ученіе гностиковъ нашего вѣка — нѣмецкій идеализмъ. Такимъ образомъ, если считать этотъ союзъ окончательнымъ, на полѣ брани остались два противника — метафизическій идеализмъ и позитивный эмпиризмъ. Удастся ли нѣмецкой философіи поглотить въ себя эмпиризмъ, или англійскому эмпиризму разрушить метафизику — покажетъ время. Во всякомъ случаѣ коренное раздвоеніе опыта и умозрѣнія является фактомъ ненормальнымъ, указывающимъ на нѣкоторое основное заблужденіе. Разсмотримъ теперь, какимъ образомъ обѣ великія философіи Европы относятся къ занимающему насъ вопросу о природѣ сознанія; изслѣдуя его исторію, мы поймемъ и причину ихъ раздвоенія. Мы начнемъ съ психологіи эмпиризма.

2. Критика эмпирическаго ученія о сознаніи.

Англійская психологія имѣетъ безспорныя заслуги, которыя нельзя отрицать. Она поставила своею цѣлью эмпирическое изслѣдованіе душевныхъ явленій и въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ упорно отстаивала свою скромную область отъ ложной метафизики всякаго рода. Ея полемика противъ „врожденныхъ понятій“, противъ различныхъ фиктивныхъ способностей, категорій и другихъ вымышлен-

ныхъ подраздѣленій души, противъ мнимой свободы безразличія (liberum arbitrium indifferentiae) — имѣла нѣкогда большое значеніе. Никто сильнѣе ея не указывалъ на общее значеніе чувственности въ психической жизни, на сложный характеръ и относительность чувственныхъ воспріятій, на роль языка въ образованіи понятій, пожалуй даже — на значеніе такъ называемой „ассоціаціи идей". Не признавая никакой метафизической соборности человѣческаго сознанія, англійская психологія замѣчательно хорошо и полно раскрыла значеніе *эмпирической коллективности* сознаній. Она показала, какимъ подавляющимъ множествомъ понятій, представленій, вѣрованій, инстинктовъ, чувствъ мы обязаны другимъ людямъ — нашему воспитанію и постоянному взаимному общенію, въ которомъ мы провѣряемъ себя, контролируемся другими. Вліяніе языка, религіи, государства, культуры, — словомъ, вліяніе всѣхъ внѣшнихъ формъ коллективной жизни на развитіе индивидуальнаго сознанія было раскрыто во всей своей полнотѣ. Въ послѣднее время различные психофизическіе вопросы, какъ, напр., важный вопросъ о наслѣдственности, сдѣлались предметомъ серіозной научной разработки.

И тѣмъ не менѣе англійская психологія, повидимому, дошла до своего конечнаго предѣла, и отживаетъ свои дни. Тамъ, гдѣ эмпирическая психологія не перешла всецѣло въ психофизику, она обратилась въ мертвенную схоластику. Поставивъ себѣ цѣлью индуктивное изслѣдованіе фактовъ сознанія, она на дѣлѣ дедуцируетъ ихъ изъ предвзятыхъ посылокъ эмпиризма. Вмѣсто того чтобы обобщать, она нивеллируетъ факты, подгоняя ихъ подъ несложныя, безсодержательныя формулы. Вмѣсто того чтобы объяснять факты, она нерѣдко полемизируетъ съ ними, иногда упраздняетъ ихъ вовсе, признавая ихъ за простыя иллюзіи.

Мы уже знаемъ, что англійскій эмпиризмъ разсматриваетъ сознаніе какъ личную, точнѣе — какъ чисто-индивидуальную функцію. Отожествляя личность съ индивидуальностью, мы невольно матеріализируемъ ее, ставимъ ее въ исключительную зависимость отъ органическихъ условій. Ибо человѣкъ есть физическій индивидъ; психически онъ сознаетъ свое единство, и ему кажется излишнимъ признавать въ себѣ нѣсколько индивидуальностей. Онъ и его тѣло составляютъ одно недѣлимое цѣлое. Правда, тѣлесная недѣлимость весьма относительна; но тѣмъ труднѣе для психолога удержаться на границѣ матеріализма: нужна осторожность, граничащая съ робостью и ханжествомъ, чтобы не перейти этотъ пересохшій Рубиконъ по стопамъ Г. Спенсера.

Но ограничимся на этотъ разъ областью чистаго сознанія. Индивидуальное сознаніе человѣка всецѣло ограничено собою, совокупностью своихъ настоящихъ и прошедшихъ состояній. Это основной тезисъ эмпирической доктрины. Все содержаніе сознанія обусловливается накопленіемъ прошедшихъ личныхъ опытовъ, опытъ же есть прежде всего состояніе сознанія. Самый духъ есть не что иное какъ совокупность такихъ состояній, связанныхъ между собою. Духъ всецѣло ограниченъ ими и ничего кромѣ ихъ знать не можетъ. Внѣ состояній моего сознанія для меня ничего не существуетъ; ибо, еслибъ я могъ утверждать бытіе чего-либо иного внѣ подобныхъ состояній, то значитъ и зналъ бы о чемъ-либо внѣ ихъ и не ограничивался бы ими, что противорѣчитъ основному исходному положенію нашей психологіи. Знать о чемъ-либо внѣшнемъ трансцендентномъ нашему сознанію мы не можемъ, потому что мы ограничены собою; и все, что можетъ выходить за предѣлы индивидуальнаго сознанія, выходитъ и за предѣлы его логической компетенціи.

Міръ есть совокупность моихъ представленій; пространство, время, матерія, всякая реальность вообще существуютъ только въ моемъ личномъ опытѣ, въ состояніяхъ моего сознанія. Если я отрицаю это, если я признаю универсальную и безусловную реальность всѣхъ этихъ вещей, которая имѣетъ вселенскую достовѣрность независимо отъ всякаго индивидуальнаго сознанія, то я выхожу за предѣлы моей логической компетенціи. Но, по мнѣнію эмпиристовъ, я тѣмъ самымъ впадаю въ психологическую иллюзію, ибо я осужденъ жить въ своихъ состояніяхъ, въ мірѣ представленій. Весь вопросъ въ томъ, чему я въ дѣйствительности вѣрю, — опытной психологіи, которая превращаетъ вселенную въ представленіе, или дѣйствительному опыту, который ежеминутно опровергаетъ такую психологію?

На дѣлѣ, признавая реальность внѣшнихъ вещей, универсальность очевидныхъ и другихъ истинъ, я выхожу не только за предѣлы моей индивидуальной логической компетенціи, но, такъ какъ вселенная реальность *есть* и не подлежитъ отрицанію, я, познавая ее, выхожу за предѣлы самой моей личной индивидуальности. Въ дѣйствительности человѣкъ не только не ограниченъ собою и своими внутренними состояніями, но во всякомъ своемъ отношеніи выходитъ изъ себя общимъ, метафизическимъ образомъ въ каждомъ актѣ своей жизни и сознанія. Живой субъектъ никогда не ограничивается своимъ настоящимъ, тѣмъ, что ему непосредственно дано, и невольно въ своемъ процессѣ жизни выходитъ за свое настоящее: онъ не только есть, онъ бываетъ, и *будетъ*. Въ каждомъ актѣ сознанія мы выходимъ

изъ себя метафизически, и этотъ процессъ обусловливаетъ самое
знаніе, ибо для того, чтобы сознать объективно какое-нибудь
стояніе нашего сознанія, объективировать, увидать его, мы долж
выйти изъ него, отличить его отъ себя. Самый опытъ всец
обусловленъ этой идеальною дѣятельностью, какъ мы подробно
тались доказать въ другомъ мѣстѣ[1].) Нѣтъ опыта, пока мы не
вышаемся надъ своимъ настоящимъ; нѣтъ внѣшняго опыта, пока
не отличаемъ себя отъ того, что намъ внѣшне; нѣтъ опыта б
интуиціи времени и пространства. И такъ какъ всѣ объясне
интуицій времени и пространства изъ совокупности какихъ-л
субъективныхъ ощущеній, зрительныхъ, осязательныхъ, мышечны
оказываются несостоятельными, такъ какъ всѣ они скрытымъ об
зомъ подразумѣваютъ время и пространство и основываются
смѣшеніи ощущеній съ готовымъ воспріятіемъ, то остается п
знать, что мы выходимъ изъ себя во времени и пространствѣ ме
физически, идеальной дѣятельностью сознанія. Никакія внутрен
ощущенія моего тѣла, никакія субъективныя состоянія индивидуа
наго сознанія не заключаютъ въ себѣ реальной вселенной, ко
рую я признаю безусловно; никакія субъективныя чувствова
вмѣстѣ или въ отдѣльности, не могутъ заключать въ себѣ п
странства и времени и дать мнѣ ихъ реальное воспріятіе. Ибо с
по себѣ эти состоянія совершенно непространственны. Поэто
пока я не выхожу въ пространство за предѣлы моего тѣла и л
наго сознанія (которое внѣпространственно), я не могу припи
вать внѣшнимъ вещамъ какія-либо дѣйствія, силы и свойства, не м
знать, есть ли внѣ меня что-либо вообще. Пока я не выхожу
предѣлы моихъ индивидуальныхъ состояній, я не имѣю объект
наго опыта; пока я не выхожу за предѣлы личнаго опыта, я
обобщаю его и не имѣю знанія. Ограничивая сознаніе его ин
видуальными, частными состояніями, отрицая въ немъ присутст
всякихъ универсальныхъ началъ, послѣдовательный эмпиризмъ д
женъ отрицать всякія логическія функціи сознанія. Всякое об
щеніе, точно такъ же какъ всякая безусловная увѣренность въ чемъ
то ни было — въ реальности вселенной, объективности пространст
есть превышеніе логической компетенціи индивидуальнаго созна
(если это не есть существенная, универсальная функція созна
вообще). Въ отрицаніяхъ скептическаго эмпиризма таится недо

---

[1]) Введеніе къ „Метафизикѣ въ древней Греціи".

[3]Умѣніе: можно отрицать менѣе достовѣрное во имя болѣе достовѣрнаго; для сознанія же нѣтъ ничего болѣе достовѣрнаго, чѣмъ то, что его превышаетъ,— реальность вещей и универсальность истины.

Надо удивляться той энергіи мысли, той желѣзной, схоластической послѣдовательности, съ которой англійская психологія развила свой принципъ во всѣхъ его развѣтвленіяхъ, путемъ многовѣковой работы, не останавливаясь предъ самыми крайними выводами. Одно изъ самыхъ существенныхъ затрудненій эмпирической психологіи заключается въ странномъ противорѣчіи между ея двумя методами — методомъ „интроспективнаго наблюденія", анализомъ фактовъ сознанія, и методомъ экспериментальнымъ. Наблюденія и опытъ не могутъ, не должны противорѣчить другъ другу: въ настоящемъ случаѣ они приводятъ къ результатамъ не только противоположнымъ, но совершенно непримиримымъ съ точки зрѣнія психологіи индивидуальнаго, эмпирическаго сознанія. Наблюденіе открываетъ въ сознаніи рядъ состояній духа, связанныхъ между собою; за предѣломъ этихъ состояній мы ничего не можемъ утвердить, ибо всецѣло ограничены ими. Опытъ показываетъ, напротивъ того, что всѣ эти состоянія обусловлены внѣшнимъ міромъ, физически. Оперируя съ эмпирической индивидуальностью, мы необходимо должны изслѣдовать эти физическія условія сознанія. Оно всецѣло обусловлено опытомъ, опытъ — чувствами, а чувственность — отправленіями мозга и нервной системы. А такъ какъ нервное возбужденіе есть неизмѣнный антецедентъ всякаго чувствованія, его причина, то мало-по-малу все индивидуальное сознаніе представляется мозговымъ отправленіемъ. Съ другой стороны, съ точки зрѣнія внутренняго самонаблюденія, самый мозгъ, точно такъ же какъ и матерія вообще, есть не что иное какъ представленіе, т.-е. особое состояніе сознанія. Для нѣмецкаго идеализма такое противорѣчіе разрѣшается сравнительно легко: матерія признается первичнымъ представленіемъ мірового субъекта, низшею ступенью его „объективаціи" — общимъ базисомъ всѣхъ остальныхъ ступеней или явленій. Для эмпиризма вопросъ несравненно труднѣе, потому что, кромѣ состояній индивидуальнаго сознанія, онъ ничего не хочетъ знать. Отсюда вытекаетъ нѣсколько комическое положеніе этой психологіи: методъ „интроспективнаго наблюденія" приводитъ ее къ отрицанію всего — универсальнаго и реальнаго, всего, что простирается за предѣлы состояній индивидуальнаго сознанія. Экспериментальный методъ, наоборотъ, вынуждаетъ ее признать нѣкоторый реальный и общій prius сознанія, допустить, что мозгъ и реальная вселенная ему предшествуютъ.

Критикуя своихъ предшественниковъ Берклея и Юма, Гербертъ Спенсеръ былъ совершенно правъ, заявивъ, что все естествознаніе — вздоръ, если ученіе субъективнаго идеализма справедливо. Оставаясь вѣрною своему опытному методу, англійская психологія не можетъ этого отрицать; оставаясь вѣрной своему принципу, не выходя изъ границъ индивидуальнаго сознанія, она никакъ не можетъ съ этимъ согласиться. Поэтому тамъ, гдѣ она еще осталась вѣрной своему эмпиризму, она накладываетъ на весь этотъ вопросъ о соотношеніи духа и тѣла — табу „непознаваемости“ и признаетъ здѣсь „вѣчную границу человѣческаго познанія“, нисколько не заботясь о томъ, что человѣческое сознаніе фактически совершенно не знаетъ этой границы и признаетъ одинаково реальнымъ какъ внѣшній міръ, такъ и свое взаимоотношеніе съ нимъ. Большинство англійскихъ психологовъ не выдерживаютъ этого невозможнаго положенія и открыто переходятъ на почву некритическаго матеріализма, какъ, напримѣръ, Маудсли или Спенсеръ, обосновывающій его на доказательствахъ „отъ простоты“ и „отъ очевидности“. Здѣсь произошло даже нѣчто весьма важное и поучительное: сознавая, что допущеніе универсальной реальности выходитъ за предѣлы индивидуальной компетентности сознанія, Гербертъ Спенсеръ впервые сослался на опытъ *предыдущихъ поколѣній*, унаслѣдованный нами въ организаціи мозга. То былъ важный шагъ впередъ, ибо значеніе родового начала было признано, если не въ самомъ сознаніи, то по крайней мѣрѣ въ организаціи его физіологическихъ условій. Тѣмъ не менѣе воззрѣніе Спенсера, помимо своего матеріализма, продолжаетъ страдать основной ошибкой школы и думаетъ уйти отъ нея посредствомъ простого petitio principii. Признаніе внѣшняго міра, его универсальной реальности психологически необъяснимо изъ устройства мозга, будучи фактомъ совершенно нематеріальнаго порядка, и логически никакое устройство мозга не уполномочиваетъ насъ на подобное признаніе. Во всякомъ случаѣ мы должны сначала признать независимую отъ насъ реальность матеріи, пространства и времени, чтобы объяснять матеріалистически сознаніе и говорить о предшествующемъ опытѣ постороннихъ лицъ, какъ о чемъ-то дѣйствительномъ. А пока я не выхожу актуально за предѣлы своего личнаго сознанія, я не могу знать ничего объективнаго, реальнаго и всеобщаго. И опытъ предшествовавшихъ поколѣній, точно такъ же какъ и мой личный опытъ, какъ опытъ вообще, предполагаетъ одну и ту же общую, трансцендентальную дѣятельность, актъ сознанія, выходящаго за свои индивидуальные предѣлы — непосредственно настоящаго, даннаго.

Только при такомъ условіи опытъ является органомъ положительнаго и объективнаго знанія и логически посредствуетъ обобщеніе, индукцію; только при такомъ условіи опытъ другихъ, всеобщій опытъ, является для меня основаніемъ убѣжденія, точно такъ же какъ мой опытъ можетъ служить подобнымъ основаніемъ для другихъ. И между тѣмъ англійская психологія — критическая, а матеріалическая, тѣмъ болѣе, — не въ силахъ объяснить этого акта. Отношеніе субъекта и объекта слишкомъ реально и универсально для ея эмпиризма.

Она признаетъ переходъ *къ* реальному или *отъ* реальнаго для себя непознаваемымъ и ограничивается состояніемъ сознанія. Посмотримъ же, насколько она въ этой области объясняетъ явленія, которыя она изслѣдуетъ. Уже a priori трудно предполагать такое объясненіе успѣшнымъ; во всякомъ случаѣ его задача весьма усложняется цѣлымъ рядомъ ограниченій и условій. Разъ мы всецѣло ограничены своими состояніями сознанія и не можемъ выйти изъ нихъ, приходится объяснять время безъ времени, реальность безъ реальности, пространство безъ пространства — изъ какихъ-либо ощущеній, которыя сами по себѣ не *заключаютъ* въ себѣ ни того, ни другого, ни третьяго. Англійская психологія дѣйствительно берется за эту алхимическую работу; но если она извлекаетъ иногда крупицу искомаго золота изъ своихъ анализовъ, мы смѣло утверждаемъ, что эта крупица въ томъ или другомъ соединеніи раньше лежала въ ретортѣ, что она не добыта путемъ превращенія чужеродныхъ элементовъ. Но не будемъ останавливаться на этомъ вопросѣ, котораго мы уже коснулись въ другомъ мѣстѣ: если пространство, время, вселенная — реальны, то ясно a priori, что всякая психологическая конструкція ихъ есть явная натяжка и невозможность. Простившись съ реальными предметами и реальными воспріятіями, обратимся къ представленіямъ въ собственномъ смыслѣ слова.

Разрѣшивъ духъ въ совокупность состояній сознанія, связанныхъ между собою, англійская психологія стремится объяснить его изъ этихъ состояній. Духъ не есть особое связующее начало представленій или какая-либо творческая сила, ихъ образующая: эмпирически намъ даны только различныя „сознательныя состоянія“ въ ихъ различныхъ комбинаціяхъ. Это частные элементы сознанія, и связь ихъ, точно такъ же какъ и связь всѣхъ вещей, должна, по возможности, объясняться изъ нихъ самихъ, безъ допущенія какого-либо универсальнаго связующаго начала. Объясняя физическій, органиче-

скій и соціальный міръ посредствомъ внѣшняго сцѣпленія физическихъ, органическихъ и соціальныхъ атомовъ, индивидуализмъ остается вѣренъ себѣ и въ области психологіи. Сознаніе объясняется посредствомъ сцѣпленія своихъ индивидуальныхъ элементовъ. Такіе элементы на языкѣ англійской психологіи называются представленіями или „идеями", сцѣпленіе представленій — „ассоціаціей идей". Всѣ эти идеи ассоціируются между собою по смежности или по сходству, или же наконецъ, „по контрасту". Одно представленіе вызываетъ въ памяти другое или потому, что въ предшествовавшемъ опытѣ они встрѣчались вмѣстѣ (иногда въ совершенно внѣшней связи), или же потому, что они крайне противоположны. Эти простыя, повидимому, истины формулируются какъ основные законы психологіи; ихъ открытіе приравнивается величайшимъ открытіямъ Ньютона и Кеплера[1]). Въ доказательство ихъ значенія исписаны цѣлые томы; одинъ Бэнъ, этотъ плодовитый схоластикъ эмпиризма, doctor copiosus англійской психологіи, посвящаетъ многія сотни страницъ, чтобы доказать, что всѣ представленія въ чемъ-либо смежны, въ чемъ-либо сходны или противоположны нѣкоторымъ другимъ представленіямъ и, въ силу этихъ обстоятельствъ, склонны вызывать ихъ въ памяти „при прочихъ равныхъ условіяхъ". Все содержаніе сознанія всецѣло обусловлено, съ одной стороны внѣшними впечатлѣніями, съ другой — внутренней психологической причинностью представленій, ихъ взаимной ассоціаціей. Это — универсальный законъ явленій въ тѣсномъ смыслѣ слова.

На первый взглядъ это, можетъ-быть, самая безсодержательная психологія, какую мы только знаемъ. Для человѣка не предубѣжденнаго трудно понять сначала, что̀ собственно заключаютъ въ себѣ эти формулы законовъ ассоціаціи, чего бы не сознавалъ всякій ребенокъ, отдающій себѣ отчетъ о ходѣ своихъ мыслей. Но оказывается, что все значеніе этихъ мнимыхъ законовъ, точнѣе — этихъ общихъ фактовъ ассоціаціи, именно и заключается въ ихъ безсодержательности. Отъ этого именно и хватается за нихъ нигилистическая психологія, чтобы свести къ нимъ всѣ остальныя явленія сознанія. Факты внѣшняго, случайнаго сцѣпленія представленій служатъ какъ бы исходною точкою для полемики эмпиризма противъ живого конкретнаго сознанія. И такъ какъ всѣ его явленія смежны, всѣ отчасти сходствуютъ, отчасти контрастируютъ, то всѣ легко подгоняются подъ безсодержательныя формулы ассоціаціи по смежности, по сход-

[1]) Напр. J. S. Mill, August Comte and positivism p. 53.

ству и по контрасту. Побѣда надъ духомъ дается воистину слишкомъ легко; путемъ двухъ-трехъ магическихъ формулъ эмпиризмъ превращаетъ его въ такую же ассоціацію, въ такое же внѣшнее сцѣпленіе событій, какъ и все остальное.

Но, разсматриваемый въ такомъ исключительномъ свѣтѣ, законъ ассоціаціи идей оказывается вдвойнѣ ошибочнымъ: строго говоря, мы не находимъ въ духѣ ни ассоціацій, ни идей, въ смыслѣ англійской психологіи, ибо оба термина, которыми она такъ злоупотребляетъ, неточны въ высокой степени. Первоначально, въ греческой философіи *идея* означала гипостазированное отвлеченное понятіе. Платоники думали, что такія идеи существуютъ самобытно, независимо отъ вещей, какъ ихъ творческіе первообразы; схоластики и картезіанцы полагали, что въ душѣ человѣка существуютъ врожденныя идеи, т.-е. врожденныя и обособленныя другъ отъ друга отвлеченности. Англійская психологія успѣшно боролась съ подобнымъ мнѣніемъ, доказывая, что въ душѣ нѣтъ такихъ врожденныхъ отвлеченностей и понятій, что они вырабатываются медленно и обособляются посредствомъ словъ. Но терминъ „идеи“ былъ все-таки сохраненъ, хотя и связанный съ новымъ значеніемъ. Подъ идеями англійская психологія разумѣетъ въ сущности *гипостазированныя представленія*, тѣ „индивидуальные элементы“, изъ которыхъ слагается сознаніе. Но безпристрастный анализъ показываетъ намъ, что подобныхъ элементовъ въ духѣ не существуетъ: въ немъ нѣтъ изначальныхъ идей ни въ смыслѣ понятій, ни въ смыслѣ представленій. Какъ тѣ, такъ и другія обособляются отъ впечатлѣній и другъ отъ друга путемъ медленной упорной работы индивидуальнаго сознанія; они отграничиваются другъ отъ друга условнымъ образомъ посредствомъ искусственныхъ знаковъ, фиксируются и опредѣляются посредствомъ слова. Первоначальное состояніе сознанія не знаетъ ни понятій, ни представленій, но сливаетъ ихъ въ общемъ безразличномъ мракѣ. Затѣмъ наступаетъ періодъ медленнаго разсвѣта, когда мы разглядываемъ мало-по-малу общія различія вещей, ихъ неопредѣленныя очертанія. То, что ощупывали прежде во тьмѣ съ разныхъ сторонъ и въ разные моменты — слилось въ одно общее тѣло; то, что сначала сливалось въ общей неопредѣленности — различается на множество предметовъ, индивидуальная физіономія которыхъ становится все болѣе и болѣе видной. Младенческій умъ, безъ сомнѣнія, представляетъ себѣ конкретно многія общія свойства вещей, которыя онъ впослѣдствіи мыслитъ отвлеченно; сначала онъ связываетъ ихъ неразрывно съ какими-либо единичными предметами. И наоборотъ:

многія единичныя представленія, индивидуальные предметы получаютъ въ его сознаніи общее, типическое значеніе: всѣ птицы — канарейки, всѣ деревья — березки, всѣ люди — дяди и тёти. Эти канарейки, березки, тёти ребенка — больше и меньше чѣмъ обыкновенныя представленія: больше — потому что они замѣняютъ собою позднѣйшія понятія, меньше — потому что они крайне смутны и слабо индивидуализированы.

При ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается однако, что бо́льшая часть нашихъ представленій всегда сохраняетъ въ себѣ подобную неопредѣленность. Лишь нѣкоторыя весьма сложныя группы представленій обладаютъ относительной индивидуальностью; но элементы, изъ которыхъ они составлены, всего менѣе допускаютъ индивидуализацію: это общія чувственныя свойства, сами по себѣ совершенно родовыя и не ограниченныя. Представленія цвѣта, звука, вкуса, запаха, качествъ вообще, не обладаютъ сами по себѣ никакими индивидуальными очертаніями: на самомъ дѣлѣ, ихъ нельзя назвать ни представленіями (въ смыслѣ индивидуальныхъ образовъ, идей), ни понятіями. Чтобы представить себѣ какой-нибудь цвѣтъ, я долженъ фиксировать его въ какой-либо схемѣ; чтобы мыслить его въ формѣ понятія, я долженъ умственно отвлечь его отъ всѣхъ тѣхъ колеблющихся схемъ, въ которыхъ моя мысль невольно его воплощаетъ. И оба процесса представленія и понятія развиваются параллельно другъ другу, при чемъ слово является существеннымъ факторомъ въ развитіи обоихъ. Слово, высказанное впервые по поводу единичнаго предмета, — звукъ, вырвавшійся изъ груди подъ впечатлѣніемъ преходящаго чувства, получаетъ типическое общее значеніе; и наоборотъ — собственное имя рождается изъ нарицательныхъ.

Средневѣковые реалисты школы Авицены и Ѳомы Аквинскаго признавали, что общія, родовыя начала существуютъ реально въ вещахъ (in re), составляя ихъ природу. Родъ присущъ вещамъ по своему содержанію; отвлекаемый отъ вещей, онъ получаетъ универсальную форму *понятія*. Реально онъ существуетъ въ вещахъ; формально, т.-е. какъ отвлеченное всеобщее понятіе, — только въ умѣ. Родъ не есть только понятіе, отвлеченное отъ нѣкоторыхъ индивидовъ, ибо онъ дѣйствительно существуетъ „въ основѣ“ ихъ (fundamentaliter), составляетъ какъ бы ихъ общій базисъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не исчерпывается всецѣло индивидами, его представляющими, ибо заключаетъ въ себѣ нѣкоторую реальную мощь (потенцію), въ силу которой эти индивиды могутъ быть умножены или размножены въ его предѣлахъ.

Эта средневѣковая теорія, столь хулимая и вмѣстѣ столь забытая въ наши дни, несравненно болѣе соотвѣтствуетъ психическимъ фактамъ, чѣмъ односторонній номинализмъ англійской философіи. Человѣкъ мыслитъ посредствомъ словъ, обособляетъ ими понятія, закрѣпляетъ, опредѣляетъ, обозначаетъ ихъ словами. Но слово имѣетъ реальное значеніе, знаменуетъ дѣйствительный фактъ сознанія, ибо понятіе, обозначаемое словомъ, не исчерпывается имъ, но предполагаетъ *родъ*, общее качество, свойство, отношенія вещей. Понятія образуются и опредѣляются словами, но положительный характеръ родовой общности сообщается понятію не словомъ, а предваряетъ слово. Ибо, если бы въ явленіяхъ не было ничего общаго, однороднаго, то слова были бы безполезны, какъ языкъ, состоящій изъ однихъ собственныхъ именъ.

Въ живомъ сознаніи нѣтъ общаго безъ частнаго, индивида безъ рода, но каждая вещь срастается изъ общихъ свойствъ, и каждое общее свойство непремѣнно представляется конкретно въ связи съ какою-либо совокупностью другихъ. Отвлеченныя понятія, обособленныя представленія существуютъ и въ умѣ только „формально“, при посредствѣ какихъ-либо схемъ или условныхъ пограничныхъ знаковъ, преимущественно словесныхъ. На дѣлѣ каждый родъ, общее качество или отношеніе существуетъ лишь какъ общій базисъ нѣкоторыхъ представленій, и каждое представленіе заключаетъ въ себѣ „въ основаніи“ нѣчто общее родовое. Эта родовая основная связь представленій обусловливаетъ собой ихъ связь — въ сходствѣ и въ противоположности, въ смежности и внѣ смежности; какъ видимыя внѣшнія ассоціаціи, такъ и невидимыя, всемогущія органическія связи предполагаютъ этотъ общій безсознательный базисъ. Нѣчто абсолютно индивидуальное не могло бы сохраниться въ сознаніи, привиться къ его общему стволу. И такимъ образомъ родовая, реальная основа сознанія обусловливаетъ не только связи представленій, но самую ихъ сохраняемость въ сознаніи (retentiveness). Каждое представленіе можетъ быть по произволу воспроизведено, повторено, удвоено нами, видоизмѣнено самыми разнообразными способами; каждое представленіе какъ бы мы его ни фиксировали, является въ высшей степени колеблющимся, измѣнчивымъ, неустойчивымъ; ни одно не ограничено данной единичной своей формой, но допускаетъ множество формъ. Постольку, слѣдовательно, представленіе имѣетъ *общее содержаніе*, въ которомъ оно и сохраняется. Въ силу этого же общаго содержанія оно можетъ быть непосредственно обращено въ понятіе. Съ другой стороны, всякое понятіе можетъ быть представлено

конкретно, потому что ему соотвѣтствуетъ нѣкоторая положительная, реальная потенція въ сознаніи.

Итакъ, въ духѣ нѣтъ ни врожденныхъ идей понятій, ни выродившихся идей представленій[1]). Поэтому и терминъ „ассоціація“ является намъ неточнымъ и постольку не объясняющимъ фактовъ сознанія. Что представленія вызываютъ другъ друга въ памяти, когда они имѣютъ нѣчто общее между собою, — не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но каждое представленіе имѣетъ столь много общаго съ такимъ множествомъ другихъ, что одинъ законъ ассоціаціи не можетъ объяснить, почему изо всѣхъ возможныхъ комбинацій представленій осуществляется только одна. На дѣлѣ, въ каждой ассоціаціи, кромѣ возбуждающаго и возбужденнаго представленія, дѣйствуетъ *интересъ*, или мотивъ, направляющій наше *вниманіе* въ ту или другую сторону: иногда онъ заключается въ самомъ представленіи, которое живетъ и движется передъ нами; иногда онъ связанъ съ какою-либо внѣшнею цѣлью, въ виду которой мы должны припомнить нѣчто. Этотъ интересъ, *мотивирующій* наше вниманіе, является душой всего процесса; и разъ, что воля и вниманіе вмѣшиваются въ дѣло, произвольно завязывая и разрывая нити ассоціаціи, случайное внѣшнее сцѣпленіе представленій является невозможнымъ. Самый процессъ припоминанія и вниманія есть явленіе совершенно необъяснимое изъ однихъ представленій и тѣмъ болѣе изъ „ассоціацій“, съ которыми приходится бороться при каждомъ сложномъ воспоминаніи. Какимъ образомъ я, изъ всѣхъ возможныхъ представленій, дремлющихъ въ моей памяти, сосредоточиваю свое сознаніе на одной опредѣленной группѣ ихъ и припоминаю къ ней не тѣ представленія, которыя она случайно вызываетъ, но тѣ, ко-

---

[1]) Чтобы найти искомые индивидуальные элементы сознанія, его психологическіе атомы, англійская психологія вынуждена искать ихъ гдѣ-нибудь внѣ сознанія. Она обращается къ микроскопической анатоміи, которая указываетъ ей на элементы нервнаго вещества — клѣточки и волоконца. Нѣкоторые психологи приравняли первыя — элементарнымъ идеямъ, вторыя — отношеніямъ между идеями и пытались объяснить ассоціаціи идей гипотезою особыхъ „путей“, проторенныхъ въ мозгу между группами клѣточекъ. Сѣрая корка, покрывающая мозговыя полушарія, заключаетъ въ себѣ, приблизительно, 1200 милліоновъ клѣточекъ и 4800 милліоновъ волоконецъ. Отсюда Бэнъ вычисляетъ вѣроятное количество нервныхъ элементовъ, потребное для пріобрѣтенія или сохраненія того или другого рода знаній (математическихъ, лингвистическихъ, музыкальныхъ и др.), указывая, какимъ образомъ эти различныя пріобрѣтенія взаимно другъ друга ограничиваютъ. Нѣтъ надобности прибавлять, что если индивидуальныя идеи оказываются фиктивными, а отношенія имѣютъ характеръ общій, то и вся эта система гистологической френологіи являетъ собою, по меньшей мѣрѣ testimonia paupertatis философской психологіи извѣстнаго направленія.

торыя мнѣ нужно припомнить въ виду извѣстной цѣли? Мышленіе есть разумный и цѣлесообразный процессъ, въ которомъ всѣ отдѣльныя представленія не навязываются, а мотивируются въ своей связи. Мы воспринимаемъ результаты этого процесса, т.-е. связныя мысли; иногда мы въ состояніи прослѣдить первыя его побужденія. Но самый промежуточный процессъ, результатомъ котораго является мысль, — процессъ, который отыскиваетъ отвѣтъ на вопросъ, не сознается нами, какъ это превосходно показалъ Гартманнъ. Мы знаемъ, что это — разумный и цѣлесообразный процессъ, потому что имъ обусловлена мысль, потому что онъ подыскиваетъ желанный отвѣтъ изъ безконечнаго множества возможныхъ представленій. Но какъ всѣ эти представленія, находящіяся въ нашемъ распоряженіи, пребываютъ однако внѣ свѣтлой сферы нашего дѣйствительнаго сознанія, такъ и мысль, чтобы найти ихъ, должна поневолѣ выйти изъ его границъ. Чѣмъ же руководствуется она внѣ сознанія? Почему она разумнѣе, проще, вдохновеннѣе именно тамъ, гдѣ она не измышляется и не сочиняется, гдѣ она не выдумывается, но выливается непосредственно изъ глубины души?

Должны ли мы признать какую-либо иную форму разумности и сознанія, кромѣ индивидуальной, или же допустить „премудрое безсознательное“ нѣмецкихъ философовъ, — послѣдовательный эмпиризмъ не можетъ допустить ни того ни другого. Всякое трансцендентальное сознаніе, всякая трансцендентальная разумность есть нѣчто немыслимое съ точки зрѣнія такого эмпиризма. Доведенная до крайности, его психологія вынуждена отрицать все досознательное и внѣсознательное въ душѣ человѣка, какъ нѣчто выходящее за предѣлы индивидуальнаго сознанія. Она должна послѣдовательно отрицать всякій prius сознанія, т.-е. все предшествующее сознанію, въ духѣ или внѣ духа, всякое сознаніе кромѣ эмпирическаго и все безсознательное. Ей остается поэтому либо отожествить *память* съ *сознаніемъ* — чудовищный абсурдъ, на который никто не отважится, либо же отказаться отъ себя и броситься въ объятія матеріализма.

Уже Милль допускаетъ безсознательное лишь въ смыслѣ безсознательныхъ мозговыхъ процессовъ. Бэнъ, который нисколько не считаетъ себя матеріалистомъ, и Гербертъ Спенсеръ проводятъ этотъ взглядъ во всѣхъ подробностяхъ. Это явное банкротство психологіи эмпиризма. Не говоря уже о томъ, что матеріализмъ ея до крайности не критиченъ и противорѣчитъ ея основнымъ посылкамъ, подобная психологія, отрицая безсознательные или, точнѣе —

внѣсознательные, душевные процессы, совершенно отказывается отъ своей задачи — „психологическаго“ объясненія душевныхъ явленій. Мало того, она совершенно искажаетъ ихъ природу.

Въ наши дни едва ли представляется нужнымъ настаивать на значеніи „безсознательнаго“ въ душевной жизни человѣка: скорѣе приходится предостерегать противъ злоупотребленія этимъ смутнымъ терминомъ. Какъ бы то ни было, если мы, отрѣшившись отъ всякихъ предвзятыхъ мнѣній, взглянемъ безпристрастно на свою собственную душевную жизнь, то, несомнѣнно, убѣдимся, что сознательное въ ней безконечно перевѣшивается безсознательнымъ, — точнѣе, что внѣ сферы нашего индивидуальнаго сознанія на каждомъ шагу совершается великое множество душевныхъ процессовъ, обусловливающихъ собою наше эмпирическое сознаніе, — процессовъ, несомнѣнно, разумнаго и психическаго характера: таковы воспріятіе, воспоминаніе, сравненіе, обобщеніе, которыя всѣ, большею частью, совершаются нами непосредственно, даже тамъ, гдѣ они весьма сложны. Каждое впечатлѣніе вызываетъ безсознательное сужденіе, каждое внѣшнее воспріятіе есть рядъ интуитивныхъ умозаключеній. Всякое *убѣжденіе* наше въ какой-либо *реальности*, всякое понятіе о чемъ-либо *универсальномъ*, посредствуется, какъ мы увидимъ, именно этой досознательной психической дѣятельностью, имѣетъ свой корень въ этомъ органическомъ сознаніи, въ этомъ наслѣдственномъ базисѣ всѣхъ индивидуальныхъ сознаній. Въ немъ утверждаются наши сильнѣйшія вѣрованія, инстинкты, въ немъ сѣются, изъ него растутъ всѣ тѣ идеи, которыя имѣютъ въ себѣ корень, имѣютъ *позитивное* значеніе для человѣка. Въ области фантазіи и чувства — воли и творчества — значеніе этой субстанціальной основы психической жизни еще глубже и важнѣе.

Поэтому психологія, которая безъ околичностей отрицаетъ психическій характеръ безсознательныхъ или внѣсознательныхъ процессовъ, столь явно обусловливающихъ личное сознаніе, не можетъ устоять на собственныхъ ногахъ и вынуждена объяснять душевныя явленія чисто-матеріалистически или же вовсе отказаться отъ всякаго объясненія, превращаясь изъ психологіи въ какое-то поверхностное душеописаніе. Если досознательныя дѣятельности превращаются *исключительно* въ матеріальныя измѣненія мозгового вещества, то сознаніе, собственно, перестаетъ быть не только логическою, но даже и психологическою функціей. Эмпирическое сознаніе далеко не является намъ непрерывнымъ рядомъ состояній; и хотя нельзя сказать, чтобы сознательныя состоянія индивидуаль-

ной души рѣзко отдѣлялись отъ внѣсознательныхъ, — сами по себѣ, независимо отъ досознательныхъ дѣятельностей, они были бы совершенно безсвязны не только логически, но и психологически. Не говоря уже о періодахъ обморока, полнаго сна, забытья, гипноза, временно прерывающихъ нить сознанія, мы, за вычетомъ всѣхъ тайныхъ органическихъ связей между различными душевными состояніями, всѣхъ инстинктивныхъ внушеній, всѣхъ досознательныхъ дѣятельностей, выслѣживаемыхъ нами въ своемъ духѣ, разрѣшимъ его въ простую коллекцію отрывковъ, во внѣшнее сцѣпленіе событій. Отсюда возникаетъ грубое противорѣчіе, на которое указалъ самъ Д. С. Милль: если сознаніе есть только рядъ состояній, сцѣпившихся внѣшнимъ образомъ между собою, то какимъ образомъ можетъ оно сознавать себя въ этомъ качествѣ? Или оно есть нѣчто больше, чѣмъ такой рядъ, имѣетъ въ себѣ трансцендентальное начало и постольку оно болѣе, чѣмъ индивидуально. Или же оно должно утратить самосознаніе и всякую душевную индивидуальность.

Таковы многочисленныя противорѣчія философской логики и психологіи эмпиризма, вытекающія изъ его основного предположенія — отвлеченой индивидуальности сознанія.

Противорѣчія эти столь существенны и очевидны, что казалось бы страннымъ, если бы англійскіе мыслители, столь тонкіе и осмотрительные, не подозрѣвали ихъ существованія. Наиболѣе замѣчательные изъ нихъ, съ Юмомъ во главѣ, не только сознавали ихъ, но сводили главнѣйшую задачу своей философіи къ ихъ раскрытію и обличенію, обосновывая ими свой скептицизмъ. Они стремились доказать такимъ путемъ, что разумъ совсѣмъ неспособенъ къ логическому познанію истины, что всякая логическая достовѣрность сводится къ психологической увѣренности, что все безусловное, общее существуетъ лишь номинально и т. д. Всякое убѣжденіе сводится въ сущности къ ирраціональной, субъективной *привычкѣ;* всѣ нравственные и теоретическіе принципы, отъ которыхъ мы отправляемся, коренятся въ ней одной. Привычка и обычай (custom and habit) закладываются въ основаніе всей мысли и жизни человѣка. Философское содержаніе такого скептицизма состоитъ въ сознаніи условной, неразумной природы всѣхъ этихъ привычекъ, всѣхъ этихъ умственныхъ и нравственныхъ навыковъ человѣка и вмѣстѣ — въ признаніи ихъ необходимости, ихъ практической неизбѣжности въ дѣлахъ умственныхъ и житейскихъ. Философія Юма, самая цѣльная, характерная, національная изо всѣхъ англійскихъ философій, совмѣстила въ себѣ оба момента, скептицизмъ послѣдовательнаго эм-

пиризма съ практическимъ здравымъ смысломъ британца. Юмовскій скептитизмъ — едва-ли не самая философская форма эмпирическаго ученія. Ибо если бы онъ былъ еще послѣдовательнѣе, если бы онъ развилъ до конца всѣ противорѣчія, заключающіяся въ предположеніяхъ эмпиризма, онъ пришелъ бы къ совершенному самоубійству, разрушился бы въ столкновеніи съ несокрушимымъ свидѣтельствомъ человѣческаго сознанія.

Замѣчательно, что ученіе, сводящее все существующее къ состояніямъ индивидуальнаго сознанія, можетъ держаться исключительно благодаря смѣшенію его съ сознаніемъ коллективнымъ. Ибо, когда говорятъ о человѣческомъ сознаніи *вообще*, никто не думаетъ только о себѣ одномъ, но каждый разумѣетъ въ себѣ общечеловѣческое сознаніе. Англійскіе послѣдователи Беркли, отрицая міръ внѣ своего эмпирическаго сознанія, сводятъ матерію внѣ сознанія — къ простой мыслимой возможности ощущеній. Все, что я знаю о сосѣдней комнатѣ, сводится къ тому, что если я совершу нѣсколько актовъ, воспринимаемыхъ мною какъ рядъ мышечныхъ ощущеній (шаговъ), я испытаю соотвѣтственно тому рядъ привычныхъ мнѣ чувственныхъ измѣненій, которыя закончатся сложной группой ощущеній — воспріятіемъ моей комнаты. Больше ничего я объ этой комнатѣ не знаю, комнаты въ себѣ не допускаю и признаю ее въ моемъ отсутствіи за простую возможность воспріятія. При этомъ однако прибавляется или подразумѣвается, что эта возможность существуетъ не только для меня, но и для моихъ пріятелей, для всякаго другого человѣка, входящаго въ эту комнату. Это можно слушать. Но что, если мнѣ скажутъ, что мои пріятели, что всѣ люди въ мое отсутствіе превращаются въ возможности моихъ воспріятій? Этого никто никогда не могъ допустить, и самъ Беркли, послѣдовательнѣе всѣхъ учившій, что всѣ воспринимаемыя нами вещи суть лишь наши идеи, состоянія сознанія, не имѣющія внѣ его никакой реальности, — допускалъ однако міръ сознающихъ существъ или духовъ, которымъ по волѣ одного и того же „Универсальнаго агента или Бога“, грезятся приблизительно однѣ и тѣ же идеи, одна и та же матеріальная вселенная. По замѣчанію Рида, „епископъ Беркли, какъ и подобало его сану, не рѣшался отступиться отъ духовнаго міра... И потому, упраздняя матеріальный міръ въ пользу системы идей, онъ упразднялъ половину этой системы въ пользу міра духовъ“ (Essays, V. 1, p. 266).

Но на дѣлѣ рѣшительно все равно, признавать ли внѣ своего сознанія рядъ сознающихъ существъ — Бога, ангеловъ, людей,

маленькихъ дѣтей, идіотовъ, животныхъ, насѣкомыхъ, инфузорій, клѣточекъ, монадъ — въ нисходящемъ порядкѣ постепенно слабѣющаго сознанія, или же, наоборотъ, допустить реальную и независимую отъ насъ вселенную, постепенно развивающуюся въ пространствѣ и времени въ восходящемъ порядкѣ усиливающейся сознательности. Оба взгляда отличаются одинаковымъ реализмомъ, заключая въ себѣ признаніе безусловной общей реальности, внѣшней индивидуальному сознанію, какъ такому.

Чтобы спастись отъ скептицизма, нужно, вопреки основнымъ посылкамъ эмпиризма и основному понятію объ исключительно индивидуальной субъективности сознанія, допустить въ немъ способность непосредственнаго воспріятія реальнаго, истиннаго въ вещахъ, какъ это сдѣлала шотландская школа съ Ридомъ во главѣ. Она признаетъ переходъ отъ сознанія къ вещамъ актомъ непосредственнаго „здраваго смысла“ — ирраціональнаго, но непогрѣшимаго инстинкта, очевидно, внушеннаго природой или благимъ Провидѣніемъ. Замѣчательно, что при этомъ шотландская школа осталась вѣрною основнымъ понятіямъ эмпиризма: сознаніе (consciousness) попрежнему ограничивается воспріятіемъ своихъ субъективныхъ состояній. Вслѣдствіе этого принципъ непостижимаго „common sense“ является въ сущности совершенно враждебнымъ всякой философіи и всякому критицизму. Истинно то, говоритъ Битти, чему наша природа вынуждаетъ насъ вѣрить; ложно—обратное сему. Здравый смыслъ убѣждаетъ насъ въ реальности всѣхъ нашихъ воспріятій, въ истинности опыта нашего и чужого, и соотвѣтственно тому, — въ цѣломъ рядѣ положеній, которыя ниоткуда выведены быть не могутъ, но только открываются въ сознаніи, какъ основныя данныя. Здравый смыслъ можетъ насъ и обманывать во всемъ этомъ, но это для насъ безразлично, ибо въ такомъ случаѣ наша природа такова, что мы должны неизбѣжно обманываться (Reid, Essays on the powers of human mind 1812, II, 328). Это совершенное сомнѣніе въ разумѣ, въ логической компетенціи сознанія — тотъ же скептицизмъ, только вывернутый на изнанку.

На этомъ мы закончимъ пока нашъ обзоръ эмпирическаго ученія о сознаніи и подведемъ итоги нашего анализа.

1. Эмпиризмъ приходитъ къ своимъ скептическимъ результатамъ, отправляясь отъ предположенія исключительной индивидуальности человѣческаго сознанія. Разсматривая сознаніе какъ индивидуальную функцію только, мы должны признать послѣдовательно, что оно по необходимости ограничено одними субъективными состояніями. Мы

должны отрицать всякую логическую компетенцію этого сознанія въ признаніи внѣшней ему реальности, въ познаніи всего общаго, универсальнаго. Ибо содержаніе такого сознанія, согласно предположенію, можетъ быть только субъективнымъ и частнымъ. Съ этой точки зрѣнія намъ остается подписаться подъ всѣми скептическими выводами эмпиризма безъ исключенія и признать ихъ первостепенное значеніе. Всѣ его психологическія построенія, всѣ его мнимо-индуктивныя объясненія реальныхъ и универсальныхъ началъ въ сознаніи, ложныя сами по себѣ, представляютъ собою логически вѣрное reductio ad absurdum основной посылки эмпиризма.

II. Доводя до конца свои доводы, эмпиристъ былъ бы вынужденъ отрицать всякое сознаніе внѣ своего собственнаго и видѣть во всѣхъ существахъ, матеріальныхъ и духовныхъ, простыя идеи своего сознанія, возможныя или дѣйствительныя воспріятія, не обладающія сами по себѣ никакою реальностью (esse-principi). Нѣтъ вселенной, нѣтъ пространства, времени, причинности внѣ нашихъ представленій. Все реальное и общее есть фикція, или иллюзія.

III. Разсматриваемое какъ индивидуальная функція только, сознаніе должно по необходимости превратиться въ безсмысленное, чисто внѣшнее сцѣпленіе событій — фиктивныхъ элементовъ сознанія. Всѣ психическія разумныя дѣятельности, лежащія внѣ сферы индивидуальнаго сознанія, всѣ досознательные процессы духа, всякое сознаніе внѣ эмпирическаго сознанія подлежатъ безусловному отрицанію. И такъ какъ именно эти процессы, лежащіе внѣ сферы индивидуальнаго сознанія, посредствуютъ его важнѣйшія логическія и психологическія отправленія, то за ихъ вычетомъ сознаніе превращается въ безсвязный рядъ, какъ бусы съ выпущеннымъ шнуркомъ.

IV. Сознавая вполнѣ всю силу и значеніе этихъ отрицательныхъ результатовъ, англійская философія должна была по необходимости искать исхода изъ столь явныхъ противорѣчій, и всѣ попытки, сдѣланныя ею въ этомъ направленіи, указываютъ прямо или косвенно на иное понятіе о сознаніи, чѣмъ то, отъ котораго она отправляется. Эти гипотезы, посредствомъ которыхъ англійская психологія пытается обосновать себя, суть:

1) Признаніе реальнаго міра духовъ и въ немъ — одного объективнаго и общаго всѣмъ сознанія (ученіе Беркли).

2) Признаніе „здраваго“ или *общаго смысла* (common sense) въ душѣ человѣка — какой-то непонятной способности, существующей фактически, обусловливающей всякое реальное познаніе и нрав-

ственное сознаніе, но вмѣстѣ совершенно необъяснимое изъ индивидуальнаго сознанія, какъ такого (Ридъ).

3) Матеріализмъ, такъ же отрицательно противный эмпиризму, но устанавливающій научно одну глубокую и неопровержимую истину: *первенство организаціи передъ сознаніемъ.*

Мы уже указали на существенное противорѣчіе, въ которое впутались англійскіе психологи: они разрѣшаютъ матерію въ представленіе, доказываютъ, что все, называемое нами матеріей, есть лишь „идея сознанія", т.-е. извѣстная совокупность субъективныхъ чувственныхъ свойствъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ опытъ вынуждаетъ ихъ признать prius нервовъ передъ сознаніемъ. Превращая матерію въ отправленіе сознанія, они вынуждены разсматривать сознаніе какъ мозговое отправленіе. И такимъ образомъ самая матерія превращается въ „мозговое явленіе", такъ что мозгъ предшествуетъ не только сознанію, но и веществу.

Какъ ни грубо подобное противорѣчіе, оно заключаетъ въ себѣ глубокую правду. Оно означаетъ, что сознаніе есть продуктъ не матеріи, но *организаціи*, и что въ извѣстномъ смыслѣ самая чувственная матерія можетъ разсматриваться какъ продуктъ „сознающей организаціи". Ибо мозгъ обусловливаетъ сознаніе не по тѣмъ внѣшнимъ чувственнымъ свойствамъ, которыя видитъ въ немъ глазъ анатома, но какъ совершеннѣйшій одушевленный органъ земного тѣла, какъ конечный результатъ безконечно сложной вселенской организаціи, которую онъ предполагаетъ. Милліарды предшествовавшихъ поколѣній работали надъ его развитіемъ, и милліарды органическихъ элементовъ, координированныхъ между собою, обусловливаютъ его отправленія въ своей коллективной психической работѣ. Такимъ образомъ, за вычетомъ грубой метафизики вещества, научный, позитивный матеріализмъ можетъ быть не только существенной инстанціей противъ субъективнаго идеализма, но, какъ мы увидимъ, однимъ изъ подтвержденій ученія объ органической, живой соборности сознанія.

Критика идеализма.

Эмпирическое ученіе о сознаніи оказывается вдвойнѣ несостоятельнымъ — какъ по своимъ внутреннимъ противорѣчіямъ, такъ и по своимъ результатамъ. Оно отрицаетъ наиболѣе достовѣрные принципы, искажаетъ природу основныхъ психологическихъ процессовъ или же приводитъ къ предположеніямъ вполнѣ противнымъ основ-

нымъ началамъ эмпиризма. Эти предположенія сводятся къ признанію вселенской сознающей организаціи, которая осуществляется въ природѣ и заключаетъ въ себѣ какъ общую норму отдѣльныхъ сознаній, такъ и ихъ образующее, производящее начало. Подобное представленіе не только не можетъ быть оправдано изъ основныхъ положеній эмпиризма, но прямо противорѣчитъ имъ. Идея вселенской организаціи, идея универсальнаго разума или Бога въ царствѣ сознающихъ духовъ, идея ума, непосредственно воспринимающаго истину независимо отъ границъ индивидуальнаго сознанія — все это метафизическія гипотезы, быть можетъ, весьма естественныя и не избѣжныя, но еще далеко не доказанныя. Ибо самая неизбѣжность какихъ-либо идей не всегда доказываетъ ихъ истинность: она доказываетъ только, что мы въ силу особаго устройства нашего ума вынуждены ихъ мыслить. Но когда мы не находимъ и не можемъ найти въ дѣйствительности предметовъ, соотвѣтствующихъ этимъ идеямъ, когда это только идеи чистаго разума, добытыя путемъ однихъ умозаключеній, — мы должны спросить себя, на какомъ основаніи разумъ можетъ приписывать безусловную достовѣрность такимъ идеямъ? Ясно, что, если сознаніе наше субъективно, то и идеи эти точно такъ же субъективны и не имѣютъ дѣйствительности внѣ субъекта. Поэтому, прежде чѣмъ разсматривать эти идеи, нужно разсудить, субъективно ли сознаніе?

Вопросъ о природѣ сознанія есть принципіальный вопросъ философіи, не психологіи только: ибо въ сознаніи мы познаемъ все, что мы познаемъ. Поэтому, если оно субъективно только, то нѣтъ для насъ ничего внѣ субъекта сознанія, но все полагается имъ. Нѣтъ другихъ идей, другихъ идеаловъ, кромѣ субъективныхъ; нѣтъ идеализма, кромѣ субъективнаго идеализма. Если же есть и абсолютное, вселенское сознаніе, то въ такомъ случаѣ есть, очевидно, и абсолютныя идеи, вселенскіе идеалы, не зависимые отъ субъективнаго сознанія отдѣльныхъ лицъ. Если есть сознаніе абсолютное, которое вѣдаетъ все, объемлетъ полноту истины, добра и красоты, то, очевидно, оно должно обосновывать всякое индивидуальное сознаніе, устроять и нормировать его во всякой его истинной дѣятельности, познаваніи, творчествѣ. Все то, что имѣетъ характеръ безусловной сверхъ-опытной достовѣрности, что всеобщимъ образомъ благо и прекрасно, всякая правда, которую отдѣльный умъ не въ силахъ ни найти ни засвидѣтельствовать самъ собою — все это обосновывается вселенскимъ сознаніемъ: оно организуетъ отдѣльныя сознанія и вмѣстѣ объединяетъ и вдохновляетъ ихъ собою. Оно заключаетъ

въ себѣ ихъ положительную норму, ихъ идеальную цѣль, которая осуществляется въ нихъ постепенно.

Если наше сознаніе соборно, то оно имѣетъ такое вселенское начало. Если оно субъективно, то, очевидно, нѣтъ основанія искать его начала внѣ субъекта. Критика эмпиризма убѣдила насъ въ неизбѣжности метафизики сознанія. Все эмпирическое сознаніе является намъ a priori обусловленнымъ особыми трансцендентальными, предсознательными дѣятельностями, безъ которыхъ немыслимы никакіе психологическіе процессы, ни еще менѣе какія-либо логическія отправленія, дѣйствительное познаніе чего-либо общаго и реальнаго. Если сознаніе наше есть только субъективная функція, то его трансцендентальныя условія могутъ заключаться лишь въ самомъ субъектѣ. Реальность вещей, универсальность истины и въ такомъ случаѣ не подлежатъ отрицанію, но должны выводиться изъ тѣхъ же трансцендентальныхъ условій сознанія — изъ его метафизическаго субъекта. Точно такъ же изъ этого же субъекта должны выводиться всѣ общія формы сознанія, представленія и понятія, всѣ идеи и необходимые общіе идеалы, которымъ человѣческій духъ служилъ и поклонялся въ своемъ историческомъ развитіи. Но если сознаніе субъективно, то его трансцендентальныя условія, лежащія за предѣлами сознанія, строго говоря, абсолютно безсознательныя психическія и логическія отправленія нашего духа безсознательны въ своемъ корнѣ, и потому, признавая сознаніе субъективнымъ только, мы вынуждены объяснять его изъ чего-то внѣшняго сознанію и безсознательнаго — въ чемъ заключается одно изъ существенныхъ противорѣчій субъективнаго идеализма.

Съ своей стороны и та гипотеза, которую мы защищаемъ — принципъ вселенскаго сознанія, имѣетъ, конечно, свои затрудненія и далеко не такъ выяснено, какъ противоположное ученіе, всестороннее развитіе котораго мы находимъ въ нѣмецкомъ идеализмѣ нашего вѣка. Это ученіе развилось именно изъ критики человѣческаго сознанія и потому имѣетъ для насъ первостепенное значеніе. Поэтому мы считаемъ нужнымъ разсмотрѣть и провѣрить начала этой философіи.

Если критика эмпиризма неминуемо приводитъ насъ къ метафизическому идеализму, то на пути къ нему мы встрѣчаемся прежде всего съ германской философіей нашего вѣка. Ея быстрый расцвѣтъ и столь же быстрое распаденіе вызываютъ однако естественныя сомнѣнія. И мы должны спросить себя: каковы принципы и особенности нѣмецкаго идеализма, и представляетъ ли онъ изъ себя единственно возможную форму идеалистическаго ученія?

Читатель, конечно, не ждетъ отъ насъ исторіи нѣмецкой философіи, ни даже подробной оцѣнки положительныхъ результатовъ этого великаго умственнаго движенія. Цѣль нашего краткаго очерка — простая характеристика идеализма въ нѣмецкой философіи.

I.

Съ однообразной низменности англійскаго эмпиризма мы переносимся здѣсь въ заоблачныя высоты германской метафизики и разомъ теряемся въ окружающемъ разнообразіи, часто едва отличая горы отъ густого тумана, на нихъ лежащаго. Если англійская психологія, отрицая въ душѣ человѣка все универсальное и сверхличное, является по существу своему враждебной философіи, метафизикѣ, — она сохраняетъ въ теченіе вѣковъ единство направленія и принциповъ, — школьныя традиціи, энергіи которыхъ могла бы позавидовать любая схоластика. Умозрительная нѣмецкая психологія, напротивъ того, распалась на множество системъ самыхъ разнообразныхъ и произвольныхъ, исключающихъ всякій признакъ единства. Отъ алхимической психологіи Франца Баадера, усмотрѣвшаго въ душѣ сѣру, меркурій и соль, до матеріализма Бюхнера и Фохта, признавшаго мысль за выдѣленіе мозга, отъ „Наукословія“ Фихте и неопиѳагорейскихъ бредней „натурфилософовъ“ до психофизики Фехнера и Вундта — нѣтъ такого ученія, котораго бы не заключала въ себѣ нѣмецкая психологія нашего вѣка. Въ связи съ цѣлымъ нѣмецкой философіи всѣ эти „моменты“ еще допускаютъ нѣкоторую предположительную классификацію, объясняя другъ друга исторически и діалектически. Но сами по себѣ, независимо отъ системъ, изъ которыхъ они вытекаютъ, психологическія воззрѣнія германскихъ философовъ представляютъ безпорядочную пестроту, исключающую всякое единство. Нѣмецкой психологіи не существуетъ вовсе при множествѣ психологическихъ ученій, принадлежащихъ отдѣльнымъ школамъ.

Корифеи нѣмецкаго умозрѣнія Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ и до сихъ поръ Гартманнъ не дали намъ ни одного спеціальнаго руководства по психологіи. Ученіе о душѣ составляетъ лишь отдѣлъ въ общемъ изложеніи метафизической системы, — отдѣлъ иногда совершенно незамѣтный. На дѣлѣ, какъ мы постараемся доказать, эти системы отвлеченнаго идеализма прямо исключаютъ возможность самостоятельнаго изученія души. Если угодно, каждая изъ нихъ, отъ „Критики чистаго разума“ до „Философіи безсозна-

тельнаго“ включительно — есть своего рода потенцированная психологія: Кантъ стремится понять возможность природы, опыта, изъ чистыхъ формъ человѣческаго познанія, а его преемники возводятъ въ абсолютъ внутреннее естество человѣка, его волю, его разумъ и мысль. Но при этомъ границы индивидуальной души естественно улетучиваются, и психологическое смѣшивается съ логическимъ и онтологическимъ. Какъ мы увидимъ, такое смѣшеніе имѣло двоякое послѣдствіе. Съ одной стороны, оно одно дозволяло германскимъ мыслителямъ дедуцировать съ видимой убѣдительностью конкретныя вещи изъ началъ совершенно отвлеченныхъ, дѣйствительныя явленія — изъ абсолютнаго, чуждаго всякой являемости. Посредствомъ такого постояннаго смѣшенія психологическаго съ логическимъ, постоянной подтасовки психологическихъ представленій подъ отвлеченныя понятія [1]), движется вся Гегелева логика; посредствомъ такого же смѣшенія психологическаго съ онтологическимъ, живой, мотивированной человѣческой воли съ абсолютнымъ, находящимся внѣ времени и пространства — Шопенгауеръ построилъ свою систему, точно такъ же какъ Гартманнъ строитъ свою — путемъ непрестаннаго смѣшенія „безсознательнаго“ духа съ сознательнымъ.

Но, съ другой стороны, на самой психологіи такое смѣшеніе отозвалось, очевидно, крайне пагубно, ибо она положила душу за метафизику. Она принесла себя въ жертву метафизикѣ безъ надежды когда-либо получить обратно то, что она давала, ибо вернуться отъ абсолютнаго духа къ конечной душѣ, понять ея живое сознаніе и объяснить ея логическія функціи изъ чистаго разума, абсолютнаго субъекта, абсолютной воли и пр. — несравненно труднѣе, чѣмъ возводить въ безконечную степень отдѣльные факторы человѣческаго сознанія, идеализировать его субъектъ. Отсюда и объясняется то безпорядочное множество различныхъ психологическихъ воззрѣній, на которое мы только что указывали.

Германская философія послѣдняго столѣтія занимаетъ совершенно исключительное положеніе въ исторіи человѣческой мысли. Никогда въ столь краткій періодъ времени философія не достигала столь быстраго и вмѣстѣ глубокаго развитія, никогда не увлекала она съ бо́льшею силою такое множество умовъ. Вслѣдъ за великимъ, мудрымъ Кантомъ, Коперникомъ новой философіи, является почти одновременно рядъ исполиновъ мысли, философовъ, имена которыхъ сравнялись по славѣ съ именами греческихъ мудрецовъ. Въ непо-

[1]) Или посредствомъ „метафизическаго гипостазированія психологическихъ отношеній“: Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie, II, 367.

средственной связи и преемствѣ они создали свои великія системы, обнимавшія всѣ области человѣческаго вѣдѣнія въ одномъ величавомъ синтезѣ. Вокругъ нихъ группировались во множествѣ другіе мыслители, которые по энергіи, оригинальности и таланту могли бы занять первенствующее мѣсто во всякую другую эпоху. Всѣ вмѣстѣ представляли изъ себя духовную силу, какой прежде не вѣдалъ міръ. Это былъ какъ бы коллективный философствующій разумъ, который охватилъ съ необычайной глубиною всѣ вопросы человѣческаго знанія и жизни, испыталъ и продумалъ все сдѣланное предшествовавшими вѣками, испробовалъ всѣ возможныя рѣшенія. Вліяніе этой философіи на всѣ науки, литературу, искусство, на всю культуру Германіи и Европы было велико, внушительно. Но надежды, возбужденныя ею, были еще больше, еще значительнѣе. Ея притязанія были безмѣрны. Великіе германскіе философы проповѣдывали абсолютное знаніе; они считали себя апостолами и пророками этого знанія, носителями божественной мудрости, божественнаго самосознанія. Само абсолютное впервые сознало себя въ Шеллингѣ и Гегелѣ; въ лицѣ пессимистовъ предъ нимъ впервые сталъ роковой вопросъ — быть или не быть. Философія изъ попытки человѣческаго разума превратилась такимъ образомъ въ космическій или даже теогоническій актъ. Ибо если истинный Богъ есть самосознательный и вседовольный духъ, и если абсолютное можетъ сознать себя только въ субъективномъ сознаніи человѣка, то самъ Богъ есть результатъ философіи [1]). Казалось, весь міръ долженъ былъ преобразиться: пророческій Духъ излился на людей [2]), и царство разума, царство абсолютнаго Духа готовилось наступить. Люди пришли въ разумъ истины, сознали абсолютное, и оно сознало себя въ нихъ. Изъ этого сознанія философы творчески, а priori построяли „метафизическія опредѣленія Бога“ [3]), логику божественной мысли, природу, человѣка, его исторію, религію, искусство и науку.

---

[1]) Ср. Hegel, Philos. d. Religion I, 27. Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee.. ferner... in seiner Thätigkeit, in seiner Hervorbringung, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dass er nicht bloss das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben. 200. 420, II, 191 и пр. Encyklop., § 564. Gott ist nur Gott insofern er sich selber weiss; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen. Вся философія религіи Гегеля и его школы есть лишь развитіе этого положенія; ср. § 574: философія есть die sich denkende (absolute) Idee, die wissende Wahrheit. Самосознательный разумъ человѣка есть превращеніе безсознательнаго, *сущаго* разума въ сознательный; ср. Phänomenologie, S. 149 и др.

[2]) Слова Фихте.

[3]) Hegel's Encykl., § 85, Logik, I., S. 33.

Теперь самыя притязанія эти забыты. Увлеченіе остыло, вѣра въ философію поколебалась, прежній культъ смѣнился равнодушіемъ и недоумѣніемъ. Культурный импульсъ философіи въ области наукъ былъ чрезвычайно силенъ; но самые успѣхи отдѣльныхъ наукъ мало-по-малу подорвали довѣріе къ отвлеченной метафизикѣ. Отвлеченный идеализмъ съ своими апріорными построеніями природы и исторіи оказался въ принципіальномъ, постоянномъ противорѣчіи съ *эмпиріей*, съ опытомъ. Явилась потребность въ „научной философіи“, въ философіи опыта. Далѣе, въ силу той же отвлеченности, идеализмъ оказался исполненнымъ глубокихъ, внутреннихъ противорѣчій, которыя все болѣе и болѣе уяснялись какъ въ историческомъ изученіи его отдѣльныхъ системъ, такъ и во взаимной борьбѣ противоположныхъ ученій, изъ него вытекавшихъ. Отсюда являлось несмѣтное множество другихъ ученій, стремившихся примирить частныя противорѣчія предыдущихъ. А такъ какъ и эти въ свою очередь противорѣчатъ другъ другу и прежнимъ ученіямъ, то изъ такой полемики и до сихъ поръ возникаетъ ежегодно нѣсколько новыхъ философій, при чемъ сознается постепенно полная невозможность когда-либо примирить основныя противорѣчія. Творческія силы истощаются и разсѣиваются, задачи мельчаютъ и дробятся. Тамъ, гдѣ прежде требовался одинъ синтезъ, гдѣ было одно противорѣчіе — тамъ теперь ихъ цѣлое множество, потому что основное противорѣчіе осталось нерѣшеннымъ подъ множествомъ видимыхъ рѣшеній. При такихъ условіяхъ каждый ново открытый фактъ общаго значенія, каждая широкая научная гипотеза или обобщеніе, противорѣчащее прежнимъ апріорнымъ построеніямъ, можетъ служить исходной точкой особаго философскаго построенія, особой „научной“ философіи. И вмѣстѣ съ тѣмъ всякая полемика между двумя метафизиками невольно развиваетъ новые „моменты“, таившіеся въ ихъ ученіяхъ, возбуждаетъ новыя комбинаціи и противоположности. Самый вѣрный послѣдователь, самый преданный сторонникъ того или другого ученія, уловляется сѣтью собственной діалектики и, преслѣдуя враговъ, оставляетъ прежнюю почву. Вѣковая умственная привычка, побуждающая нѣмца строить систему за системой изъ всякаго матеріала, довершаетъ остальное. И прежнія величавыя построенія разлагаются на множество мелкихъ философскихъ инфузорій, которыя плодятся въ свою очередь посредствомъ почкованія и дѣленія.

По общему признанію, современное состояніе философіи въ Германіи представляется совершенно хаотическимъ. На первомъ планѣ мы различаемъ нѣсколькихъ болѣе или менѣе крупныхъ, но одино-

кихъ мыслителей, разобщенныхъ другъ отъ друга и состоящихъ въ самыхъ отдаленныхъ степеняхъ умственнаго родства. Это, большею частью, *оригинальные эклектики*, въ которыхъ преобладаетъ либо философскій элементъ (Гартманнъ), либо научный (Вильгельмъ Вундтъ). Затѣмъ слѣдуютъ эклектики менѣе оригинальные и умѣренные приверженцы предшествовавшихъ ученій. Гегель имѣетъ еще тамъ и сямъ сторонниковъ среди старыхъ нѣмецкихъ профессоровъ юристовъ, богослововъ, историковъ. Но это Гегель безъ натурфилософіи, а иногда и безъ логики и діалектики, — своеобразное гегеліанство съ жестокими, неумѣлыми поправками, искажающими стройную систему абсолютнаго вѣдѣнія: это система *ограниченнаго всевѣдѣнія*, абсолютное съ оговоркой — въ полномъ смыслѣ слова „профессорская философія“. Шопенгауеръ, имѣющій такое множество поклонниковъ среди дилетантовъ, не находитъ уже ни одного послѣдователя среди профессіональныхъ философовъ; его ученіе обладаетъ лишь цѣльностью характера; сами по себѣ составныя части этого ученія — матеріализмъ и ученіе Платона, реализмъ и субъективный иллюзіонизмъ — расползлись и не могутъ быть соединены. Позитивная философія Шеллинга послужила исходной точкой для множества различныхъ умозрительныхъ системъ — также измѣнившихъ первоначальному знамени. Наконецъ, Кантъ имѣетъ до сихъ поръ наибольшее, несмѣтное множество послѣдователей въ лицѣ неокантіанцевъ, ученіе которыхъ всего болѣе преобладаетъ теперь въ университетахъ и на книжномъ рынкѣ. Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизмъ съ весьма характерными особенностями. Во многихъ отношеніяхъ это ученіе глубоко отличается отъ философіи Канта. Ибо если первоначальное ученіе Канта заключало въ себѣ зародыши всѣхъ послѣдующихъ философскихъ построеній, то неокантизмъ есть кантизмъ безъ Канта, выхолощенный критицизмъ, изъ котораго удалены всѣ живые, плодотворные побѣги. Возвращеніе къ Канту знаменуетъ здѣсь отрицаніе всѣхъ ученій, вытекшихъ изъ Канта, а слѣдовательно, и всѣхъ плодотворныхъ метафизическихъ элементовъ, которыми была переполнена его философія.

Такимъ образомъ ни въ изолированномъ положеніи нѣсколькихъ чуждыхъ другъ другу мыслителей, теряющихся въ субъективныхъ умозрѣніяхъ, ни въ вымирающихъ эпигонахъ гегеліанства, ни въ произвольныхъ умствованіяхъ отдѣльныхъ ученыхъ, инстинктивно тянущихся къ философіи, ни, наконецъ, въ безплодной схоластикѣ неокантизма — мы не усматриваемъ ничего подобнаго тому вели-

кому, поглощающему, умственному движенію, тому мощному подъему философскаго творчества, которое знаменуетъ собою первую половину нашего вѣка. Никто въ Германіи уже не вѣритъ въ философію, какъ вѣровали прежде. Конечно, нѣтъ особой бѣды въ томъ, что прошло ослѣпленіе философіей, что нѣтъ мыслителя, который бы считалъ свою систему абсолютной и окончательной. Но когда философія признается лишь временнымъ суррогатомъ науки или особымъ искусствомъ созиданія субъективныхъ идеаловъ (А. Ланге), когда метафизикъ, вмѣсто безусловной онтологической и логической истины своихъ началъ стремится прежде всего доказать ихъ историческую своевременность и самъ признаетъ свое ученіе за преходящій моментъ, — ясно, что философія распадается и теряетъ почву подъ собою.

Германская философія, какъ въ своемъ цѣломъ, такъ и въ своихъ отдѣльныхъ великихъ представителяхъ, безспорно, импонируетъ своей глубиной и духовной мощью. Но если мы спросимъ себя, каковы ея результаты и гдѣ, собственно, слѣдуетъ ихъ искать — въ совокупности ли современныхъ противорѣчивыхъ ученій, въ какомъ-либо одномъ изъ прежнихъ или въ какомъ-нибудь „послѣднемъ словѣ науки“, — если мы спросимъ себя, что, собственно, дала германская философія положительнаго и опредѣленнаго, — мы очутимся въ большомъ затрудненіи и почувствуемъ себя въ цѣлой сѣти противорѣчій. Ибо мы ясно видимъ какъ неполноту и противорѣчія отдѣльныхъ ученій, такъ и ихъ взаимную историческую и логическую связь. Ни одна изъ нихъ не представляетъ собою цѣлаго нѣмецкой философіи, и подводить ихъ искусственно подъ какую-либо систему, будто бы обнимающую всѣхъ ихъ, напримѣръ систему Гегеля, возможно лишь путемъ очевидныхъ натяжекъ, грубыхъ анахронизмовъ, искусственно діалектическихъ построеній. Ибо историческое развитіе далеко не застыло на Гегелѣ. Шопенгауеръ развилъ свою философію ирраціональнаго въ прямой противоположности съ его абсолютнымъ раціонализмомъ; матеріализмъ развился изъ среды учениковъ Гегеля, какъ реакція противъ его отвлеченнаго панлогизма; Шеллингъ пришелъ къ своей „позитивной философіи“ посредствомъ глубокомысленной и вѣрной критики гегеліанства, и, наконецъ, на почвѣ этого новаго шеллингіанства возникли всѣ новѣйшія умозрительныя ученія, съ „философіей безсознательнаго“ въ томъ числѣ.

Ясно, что мы не можемъ пристать ни къ одной изъ упомянутыхъ системъ въ отдѣльности, ибо историко-философское изученіе убѣждаетъ насъ какъ во взаимной связи всѣхъ этихъ системъ, такъ и во внутренней зависимости органическихъ противорѣчій и недо-

статковъ, присущихъ каждой изъ нихъ. Ясно также, по той же причинѣ, что мы не имѣемъ возможности составить себѣ по вкусу сборную систему изъ произвольно выхваченныхъ метафизическихъ положеній и философскихъ идей, органически связанныхъ съ отдѣльными ученіями. Отсюда двойственное впечатлѣніе, производимое нѣмецкою философіею на всякаго, кто безпристрастно ее изучаетъ, съ искреннимъ намѣреніемъ отъ нея научиться. Она уноситъ умъ на большую высоту, притягиваетъ неотразимо своей таинственной глубиной, той высшей истиной, которая просвѣчиваетъ сквозь туманъ ея отвлеченностей; но въ то же время очевидныя противорѣчія ея системъ, столь связанныхъ между собою, смущаютъ изслѣдователя и мѣшаютъ ему пристать къ какой-либо изъ нихъ. Безсмертная заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ глубже другихъ доказалъ несостоятельность эмпиризма и необходимость трансцендентальной философіи. Но ни онъ, ни его преемники не даютъ намъ такой философіи, къ которой мы могли бы пристать. Противорѣчія „Критики чистаго разума“ слишкомъ очевидны, чтобы возможно было при нихъ остаться. Они сознаются всѣми, и изъ сознанія ихъ, изъ размышленія надъ ними вытекаетъ вся нѣмецкая философія нашего вѣка. Но, слѣдуя шагъ за шагомъ за ея развитіемъ, мы встрѣчаемъ постоянно все тѣ же роковыя противорѣчія, которыя заставляютъ насъ итти все далѣе и далѣе, покидая каждую новую систему, точно такъ же какъ мы покинули Канта. И это до такой степени вѣрно, что въ извѣстномъ смыслѣ все философское развитіе послѣ Канта является развитіемъ противорѣчій, присущихъ его ученію, его исходной точкѣ. Въ такомъ случаѣ, если мы считаемъ правильными основныя предположенія Канта, и если мы не желаемъ тратить силъ въ безплодной работѣ, мы должны, подобно неокантіанцамъ, отвергнуть все сдѣланное послѣ Канта, чтобы вновь сознательно вернуться къ нему, признавъ его противорѣчія неизбѣжными. Не будучи въ силахъ ихъ примирить, мы можемъ сами помириться съ ними, признавъ радикальную лживость человѣческаго разума. Таковъ, по нашему мнѣнію, смыслъ современнаго неокантіанства: задачи философіи сводятся къ доказательству невозможности философіи въ смыслѣ науки, теорія познанія превращается въ теорію невѣдѣнія (Ignoranztheorie), въ ученіе объ основныхъ противорѣчіяхъ знанія.

Неокантизмъ есть, несомнѣнно, одинъ изъ наиболѣе естественныхъ, видныхъ и современныхъ историческихъ результатовъ нѣмецкаго умозрѣнія. Въ немъ субъективный идеализмъ, завершивъ циклъ своего развитія, вновь возвращается къ своей исходной точкѣ. Но

прежде чѣмъ согласиться съ его выводами, столь отрицательными и безотрадными, мы должны разсмотрѣть, отъ чего зависятъ основныя противорѣчія нѣмецкаго идеализма, и представляются ли они безусловно неизбѣжными?

Прежде всего требуется опредѣлить точнѣе, въ чемъ собственно заключаются эти противорѣчія, — почему великія системы оставлены, забыты, уступаютъ мѣсто скептицизму и натурализму? Наиболѣе ясный и простой отвѣтъ заключается въ томъ, что онѣ противорѣчили дѣйствительности, эмпиріи, что идеализмъ ихъ, слѣдовательно, былъ отвлеченнымъ идеализмомъ. Но этого еще мало, потому что знаніе и дѣйствительность, умозрѣніе и опытъ никогда не могутъ вполнѣ соотвѣтствовать другъ другу, покрывать другъ друга совершенно. Отвлеченность нѣмецкаго идеализма была принципіальною и вытекала изъ особой теоріи познанія, изъ особыхъ методологическихъ принциповъ, абстрактно противоположныхъ эмпирическому ученію.

Отношеніе нѣмецкаго идеализма къ эмпиріи всего лучше характеризуется его философіей природы. Стóитъ вспомнить забытую натурфилософію Шеллинга, Гегеля и ихъ многочисленныхъ сподвижниковъ, — учениковъ и соревнователей; стóитъ представить себѣ наглядно эту философскую вальпургіеву ночь, гдѣ всѣ силы неба и земли превращались въ призраки понятій и кружились въ діалектическомъ вихрѣ, то созидаясь изъ первоначальнаго тожества, то разрѣшаясь вновь и переходя другъ въ друга. Это были оргіи апріорной фантастики, какимъ до сихъ поръ никогда еще не предавался человѣческій умъ. Теперь намъ трудно представить себѣ, чтобы эти гностическія рапсодіи, эти грубыя сказки сказывались въ нашемъ вѣкѣ и слушались съ полнотою вѣры, какъ откровеніе высшей мудрости. Намъ ближе, намъ понятнѣе ученія несравненно болѣе древнія, чѣмъ эти философемы, гдѣ газы разрѣжались въ логическія категоріи и логическія категоріи сгущались въ матеріальныя силы и тѣла. И между тѣмъ эта натурфилософія, построявшая вселенную a priori изъ чистыхъ понятій, была не случайнымъ эпизодомъ въ исторіи нѣмецкаго идеализма. Не даромъ такое множество мыслителей заплатило ей столь прискорбную дань; не даромъ весь циклъ идей этого ученія заранѣе опредѣляется началами Канта и старой алхимической мистикой и метеорологіей самородковъ германскаго умозрѣнія — Парацельса и Якоба Бёме.

„Натурфилософія“ есть partie honteuse нѣмецкаго идеализма, и ужъ не слышится голосовъ въ ея защиту. Пристрастные историки стараются забыть о натурфилософіи, прикрыть ее, смягчить впечат-

лѣніе, ею производимое, ибо она заключаетъ въ себѣ наиболѣ
ясную и осязательную улику противъ нѣмецкаго идеализма. Бы
можетъ, три тома Гегелевской логики съ своими „метафизически
опредѣленіями Бога“ представляютъ не менѣе смѣлую попытку апріо
ной дедукціи, чѣмъ натурфилософія Шеллинга[1]). Быть можетъ, эт
три тома столь же мало напоминаютъ христіанскую Троицу, как
натурфилософія — природу. Но Гегелева логика есть паутина софи
мовъ, которую легче разорвать, чѣмъ распутать, и Богъ нѣмецкаг
идеализма есть новый Богъ — „результатъ философіи“, которы
прежде не знали и который прежде самъ не вѣдалъ себя. Гегелев
логика есть копія съ оригинала, котораго въ наличности не имѣетс
Природа же, построяемая натурфилософомъ, имѣетъ на ряду съ собо
живой оригиналъ или, если угодно, — дубликатъ, которому она н
соотвѣтствуетъ ни въ какомъ отношеніи. По мнѣнію Гегеля, въ этом
виновата одна природа, съ ея неразумною случайностью, съ е
„безсиліемъ удержать въ себѣ понятія“ (die Ohnmacht der Natu
den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten); по мнѣнію каждаг
снисходительнаго историка, виноваты также и философы съ своим
несовершенными познаніями о природѣ. Ибо ясно, что они дедуци
ровали a priori не природу, а свои фантазіи о ней.

Однако, съ своей точки зрѣнія Гегель былъ правъ, вслѣдстві
чего мы и думаемъ, что эта точка зрѣнія была принципіальн
ложною. Если мы можемъ a priori діалектически построить мета
физическія опредѣленія Бога, воспроизвести въ трехъ томахъ вѣчну
логику божественной мысли, то почему мы не можемъ выполнит
задачу сравнительно болѣе легкую — построить a priori сотворенны
міръ? Ueber Natur philosophiren heisst die Natur schaffen, говорит
Шеллингъ: единственный, безусловно, достовѣрный и „научный“ ме
тодъ естествознанія есть методъ апріорной конструкціи — выведен
природы изъ абсолютнаго[2]). Вѣдать природу a priori изъ чистаго разум
можетъ тотъ самый разумъ, который созидаетъ ее своею мыслью ил
волей, — тотъ разумъ, который имѣетъ въ себѣ полноту абсолютную

Отсюда Сократъ доказывалъ невозможность натурфилософіи[3]).

---

[1]) Hegel's Werke, III, 33. Die Logik ist sonach als das System der reine
Vernunft als das Reich der reinen Gedanken zu fassen. *Dieses Reich ist di
Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswege
ausdrücken, dass dieser Inhalt die *Darstellung Gottes ist, wie er in seine
ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes is*
(курсивъ подлинника).

[2]) Schelling, S. W., III, 13, 275 и далѣе.

[3]) Смотр. мою книгу „Метафизика въ древней Греціи“, 1890 г. Москва,
стран. 453.

Тогда какъ нѣмецкіе философы доказывали, напротивъ того, что философствующій разумъ дѣйствительно возсоздаетъ природу и есть тотъ самый разумъ, который прежде безсознательно созидалъ ее. Вѣдать Бога можетъ только Богъ; вѣдать абсолютную истину можетъ только абсолютное, полное сознаніе. Отсюда нѣмецкіе философы заключаютъ, что философія есть сознающая себя истина, что сама истина есть абсолютная наука.

Предстояла дилемма: или сознаніе несовершенно, неабсолютно и постольку не вѣдаетъ абсолютнаго и не можетъ мысленно возсоздать природу; или же оно абсолютно, и въ такомъ случаѣ апріорный методъ есть въ самомъ дѣлѣ единый истинный методъ познанія.

И Шеллингъ и Гегель считали себя „на точкѣ зрѣнія абсолютнаго“, оба считали свою концепцію абсолютнаго подлинной, свое умопредставленіе о немъ, свой идеалъ — абсолютнымъ идеаломъ. И между тѣмъ ихъ натурфилософія показываетъ, что эти идеалы были субъективны и что оба философа, сами того не подозрѣвая, находились на точкѣ зрѣнія субъективнаго идеализма. Если Шеллингъ утверждаетъ, что геологическіе и палеонтологическіе процессы никогда не были настоящими, что самые сибирскіе мамонты никогда не существовали иначе какъ въ прошедшемъ совершенномъ, но, „предопредѣленные къ прошедшему въ самомъ *мірѣ идей*“ такъ и явились на свѣтъ въ замороженномъ видѣ[1]), то ясно, что міръ идей, о которомъ здѣсь говорится, есть міръ идей весьма субъективныхъ. Если Шеллингъ вмѣсто природы могъ дедуцировать только отвлеченныя фантазіи, только ложныя и произвольныя схемы, то ясно, что онъ отожествлялъ отвлеченный разсудокъ и фантазію съ божественнымъ сознаніемъ. И если, вмѣсто божественныхъ идей, творческихъ первообразовъ сущаго, Гегель могъ дедуцировать лишь систему противорѣчій, діалектику абстрактныхъ понятій, ясно, что и онъ также отожествлялъ головную рефлексію съ актомъ божественной мысли. Поэтому, согласно метафизическимъ опредѣленіямъ его „Энциклопедіи“, свѣтъ оказывается „абстрактной самостью вещества“ или „единствомъ рефлексіи въ себѣ“[2]), поэтому луна дедуцируется какъ „моментъ матеріальнаго для себя бытія“, комета является „тѣломъ противоположенія какъ

---

[1]) S.W., II, 1, 500. Schon in der Idenwelt zur Vergangenheit bestimmt. Самъ Шеллингъ чувствуетъ, повидимому, какое дѣйствіе можетъ произвести на читателя это допотопное plusquamperfectum: Ich weiss, говоритъ онъ, welche Zumuthung für viele, selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt.

[2]) См. Encykl., § 275.

таковою", или „формальнымъ процессомъ" [1]). Поэтому же „свободныя" тѣла солнечной системы являются въ новомъ видѣ въ четырехъ стихіяхъ, обращаясь въ предикаты земного тѣла, безсамостные „*и постольку тяжелые* моменты", причемъ воздухъ опредѣляется какъ, „пассивный и скрытый свѣтъ", стихія тожества или „свободная отъ подозрѣній отрицательная общность", а стихія огня — какъ „относящаяся къ себѣ самой отрицательность": „это — матеріализованное время или самостность (свѣтъ тожественный съ теплотою)" [2])!

Итакъ ясно, что Шеллингъ и Гегель заблуждались, принимая субъективныя абстракціи за сущности, свои субъективныя идеи за абсолютное, свое сознаніе за абсолютное самосознаніе самой истины. Если человѣческое знаніе абсолютно лишь въ возможности, чисто формальнымъ образомъ, то они принимали такое возможное знаніе за абсолютное, форму — за идеалъ, понятія и отвлеченныя схемы — за живыя, конкретныя творческія идеи. Они хотѣли выйти изъ субъективнаго идеализма Канта, утверждая абсолютность такого идеализма, признавая діалектику отвлеченнаго разума — объективной логикой божественной мысли. Но въ дѣйствительности оказалось, что ихъ идеализмъ былъ субъективнымъ, ихъ діалектика — искусственной и софистической, ибо при помощи этой діалектики они дедуцировали что̀ хотѣли, что̀ они знали и предполагали заранѣе. Заблужденіе Шеллинга и Гегеля состояло въ смѣшеніи субъективнаго идеализма съ абсолютнымъ: оно вытекало изъ ложнаго отвлеченнаго утвержденія субъективнаго идеализма. Это заблужденіе и представляется намъ основною ошибкой нѣмецкой философіи, ея первороднымъ грѣхомъ.

---

[1]) Ib., § 279. Der Körper des Gegensatzes, der Komet, erscheint als ein formeller Process, eine unruhige Dunstmasse. Гегель склоняется въ пользу античнаго воззрѣнія на кометы какъ на мгновенно образующіеся метеоры облачнаго происхожденія, ср. § 288: Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Processe der *Starrheit* der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Processe des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch im Monde erscheinen soll. — Die Wolken dagegen mögen als der Beginn *kometarischer* Körperlichkeit betrachtet werden können.

[2]) См. §§ 282 (die Luft) и 283 (Die Elemente des Gegensatzes): Die Luft ist an sich Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt). Отсылаемъ недовѣрчиваго читателя къ лаконическимъ параграфамъ „Энциклопедіи" или къ превосходному изложенію Эрдманна (Entw. d. deutsch. Speculation seit Kant, II, § 49): по мнѣнію почтеннаго историка его, учитель не ненавидѣлъ природу, подобно Фихте, но все-таки — „не питалъ къ ней достаточнаго уваженія", откуда и объясняется его безцеремонность. Рекомендуемъ читателю прочесть тамъ же изложеніе натурфилософіи Окена и другихъ мыслителей той же эпохи.

II.

Кантъ впервые поставилъ задачу о трансцендентальныхъ условіяхъ объективнаго сознанія человѣка въ трехъ сферахъ истины, добра и красоты. Какимъ образомъ единичный умъ можетъ познавать универсальную безусловную истину, сознавать всеобщій законъ добра и осуществлять его, судить объективно о красотѣ? Въ опытѣ, разсуждалъ Кантъ, намъ даны лишь частныя впечатлѣнія чувствъ, частные мотивы или эмпирическія побужденія воли, пріятныя или непріятныя состоянія сознанія. Какимъ же образомъ мы переходимъ отъ субъективнаго къ объективному — отъ ощущеній къ природѣ, отъ мотивовъ воли къ закону, отъ пріятнаго къ прекрасному? Всѣ наши знанія, точно такъ же какъ и всѣ наши сужденія объ объективной истинѣ, добрѣ и красотѣ заключаютъ въ себѣ больше чѣмъ то, что дано эмпирически нашему сознанію. Откуда же наша непоколебимая увѣренность во всеобщую, необходимую истинность этихъ объективныхъ сужденій?

Природа, несомнѣнно, реальна и объективна, универсальна въ своихъ естественныхъ законахъ, въ своемъ пространственномъ и временномъ существованіи. Такою мы сознаемъ и познаемъ ее. Но какъ возможно это познаніе, если самое сознаніе наше вполнѣ субъективно? Мы получаемъ извнѣ рядъ впечатлѣній, которыя сами по себѣ совершенно субъективны, единичны, частны. Какимъ же образомъ они превращаются въ объективную, реальную вселенную? Эту объективную реальность, эту универсальность и необходимость субъектъ привноситъ отъ себя и превращаетъ данныя ему ощущенія въ реальныя воспріятія посредствомъ апріорной дѣятельности своего сознанія. Съ какого права онъ это дѣлаетъ, — это другой вопросъ. Но если только онъ всецѣло ограниченъ своимъ личнымъ сознаніемъ, если сознаніе есть функція исключительно личная, то остается признать, что апріорная дѣятельность составляетъ „трансцендентальное“ условіе опыта и всего нашего сознанія.

Съ геніальною прозорливостью Кантъ нашелъ, что самыя наши воспріятія предполагаютъ a priori нѣкоторыя универсальныя данныя, которыя и могутъ быть познаны внѣшнимъ образомъ, изъ опыта, потому что они обусловливаютъ собою всякій возможный опытъ. Мы воспринимаемъ вещи въ пространствѣ и времени: это — условія, это — общія „формы“ нашихъ воспріятій, безъ которыхъ нѣтъ опыта, нѣтъ эмпирическаго сознанія. Пространство и время не суть

отвлеченныя понятія, но общіе устои чувственнаго воспріятія; или, какъ говоритъ Кантъ, пространство и время суть не понятія, а интуиціи, безъ которыхъ мы не можемъ отличать одного состоянія нашего сознанія отъ другого, внѣшнихъ вещей — отъ себя самихъ. Пространство и время суть необходимые и универсальные факты, на которыхъ основывается математика съ ея абсолютной достовѣрностью. А такъ какъ въ области единичныхъ воспріятій и опытовъ ничто не абсолютно и не универсально, такъ какъ всякій опытъ a priori предполагаетъ универсальныя формы пространства и времени, то ясно, что онѣ не могутъ быть даны сознанію извнѣ. Слѣдовательно — таковъ необходимый выводъ субъективнаго идеализма,— эти апріорныя формы нашихъ воспріятій привносятся въ опытъ субъектомъ, являются чистыми актами воспринимающаго субъекта, субъективными формами чувственности. Поэтому Кантъ признаетъ пространство и время за „чистую“ чувственность; въ дѣйствительномъ опытѣ, конечно, нѣтъ чистаго времени и пространства, ибо всякое воспріятіе предполагаетъ нѣчто воспринимаемое во времени и пространствѣ. Только путемъ условнаго отвлеченія мы можемъ предаваться трансцендентальнымъ изслѣдованіямъ и *мыслить*, сознавать пространство и время отвлеченно, какъ чистыя формы, обусловливающія нашу чувственность.

То же самое приходится утверждать и относительно объективныхъ категорій опыта: *реальность* вещей, ихъ *множество*, *причинность* и проч. суть универсальныя и необходимыя *понятія*, безъ которыхъ нѣтъ природы, нѣтъ объективнаго міра, нѣтъ опыта. Эти категоріи, эти разсудочныя понятія обусловливаютъ a priori опытъ и природу — эту совокупность возможнаго опыта, а они не могли бы быть отвлечены нами отъ опыта, если бы не были заранѣе вложены въ него извнутри трансцендентальною дѣятельностью сознанія. Таковы въ общихъ чертахъ основы критики чистаго разума. Кантъ призналъ открытія Юма и вмѣстѣ понялъ его ошибки, осудивъ эмпирическій идеализмъ британцевъ. Природа объективна, реальна, универсальна въ дѣйствительности, и никто не можетъ въ этомъ усомниться. Но такая объективная реальность вселенной не можетъ быть объяснена изъ индивидуальнаго, эмпирическаго сознанія, изъ единичныхъ чувственныхъ впечатлѣній. Остается допустить „трансцендентальный субъектъ“, трансцендентальныя дѣятельности чистаго „я“, отличнаго отъ всякой дѣйствительной индивидуальности. Такимъ образомъ эмпирическій идеализмъ замѣняется трансцендентальнымъ. Эмпирическая индивидуальность, сознательное человѣче-

ское *я*, имѣетъ одинаковую реальность со всѣми внѣшними явленіями. Внѣшній опытъ даже предшествуетъ внутреннему, всецѣло опредѣляя собою его содержаніе. И всѣ явленія внѣшняго и внутренняго порядка, вся природа и всякая реальность обусловливаются a priori дѣятельностями чистаго сознанія, его „универсальными формами“.

Внѣ сознанія нѣтъ ничего. Вещи внѣ сознанія, вещи въ себѣ суть лишь понятія разума. Реальность, общность, причинность, единство и т. д. — все это лишь разсудочныя понятія или „категоріи“, которыя приложимы лишь къ явленіямъ, т.-е. къ имманентному міру сознанія, къ міру человѣческаго опыта. Всякое „трансцендентное“ употребленіе этихъ категорій, т.-е. всякое приложеніе ихъ къ чему-либо, лежащему внѣ нашего сознанія, является вполнѣ незаконнымъ. Отсюда нѣкоторые послѣдователи Канта пришли, какъ извѣстно, къ отвлеченному идеализму. Нѣтъ вещей въ себѣ, вещей внѣ разума, нѣтъ бытія непредумышленнаго. И весь дѣйствительный міръ не только по своимъ формамъ, но и по своему содержанію, всецѣло обусловленъ дѣятельностью „чистаго разума“, „трансцендентальнаго субъекта“. Ибо если вещи въ себѣ существуютъ независимо отъ сознанія, отъ сознающаго разума, то все дѣло критицизма обращается въ ничто: сознаніе уже не замыкается въ себѣ, но какимъ-то трансцендентнымъ актомъ выходитъ за свои предѣлы, убѣждаясь во внѣшней ему реальности; реальность, причинность перестаютъ быть субъективными понятіями разсудка, формами человѣческаго опыта, превращаясь въ подлинныя формы вещей.

Самъ Кантъ сознавалъ это, точно такъ же какъ и послѣдующіе идеалисты. Но онъ сознавалъ также и другое: практическую необходимость „вещей въ себѣ“. Односторонніе идеалисты не понимали причины сдержанности Канта; имъ казалось, что самъ онъ не вполнѣ понялъ всѣ послѣдствія своего открытія и не довелъ дѣла до конца. Въ дѣйствительности Кантъ глубже всѣхъ видѣлъ тѣ противорѣчія, которыя лежали въ корнѣ вопроса.

Познаніе невозможно безъ трансцендентальныхъ дѣятельностей, a priori, безъ чистыхъ субъективныхъ формъ разсудка и чувственности. Но познаніе также невозможно безъ *содержанія*, безъ положительнаго даннаго. И еслибы мы даже были въ состояніи построить вселенную изъ понятій, изъ чистыхъ формъ разума,— одно бытіе этой вселенной, одинъ фактъ, что она *есть*, — не имѣетъ въ себѣ ничего раціональнаго, ничего такого, въ чемъ мы могли-бы убѣдиться a priori. Реальность не есть категорія разсудка, но

нѣчто такое, что эмпирически испытывается какъ данное, нѣчто вполнѣ ирраціональное. Допустимъ даже, что только въ сознаніи возможное содержаніе опыта становится объективнымъ, предметнымъ. Все таки въ каждомъ опытѣ мы находимъ нѣчто ирраціональное, эмпирическое, индивидуальное, нѣчто такое, что познается въ сознаніи, но никоимъ образомъ къ сознанію сведено быть не можетъ. Отсюда зависитъ двойственное положеніе Канта относительно вещи въ себѣ: съ одной стороны, она превращается всецѣло въ „идею разума“, съ другой — она остается ирраціональнымъ источникомъ всѣхъ нашихъ эмпирическихъ познаній a posteriori.

Итакъ вещи въ себѣ могутъ существовать на ряду съ сознающимъ субъектомъ и дѣйствовать на него. Это — грубое докритическое представленіе, но мы еще встрѣчаемъ его среди нѣкоторыхъ преемниковъ Канта (напр. у Гербарта). Съ точки зрѣнія болѣе послѣдовательнаго критицизма вещи въ себѣ уже не могутъ существовать внѣ субъекта: остается либо отрицать ихъ вовсе, либо вносить раздвоеніе въ самый субъектъ, признавая въ немъ на ряду съ сознаніемъ ирраціональное начало, отвлеченную, слѣпую волю. Въ первомъ случаѣ „вещь въ себѣ“ превращается въ идею чистаго разума; во — второмъ всякая реальность сводится къ волѣ, т.-е. къ ирраціональному началу въ самомъ субъектѣ.

Основное противорѣчіе Канта, противорѣчіе между мышленіемъ и бытіемъ, между „вещью въ себѣ“ и сознаніемъ, которое онъ самъ призналъ радикальнымъ и возвелъ въ принципъ, отразилось и на всемъ развитіи послѣдующей философіи. Отсюда — противорѣчіе грубаго натуралистическаго реализма съ отвлеченнымъ идеализмомъ и его апріорными построеніями. Отсюда же многочисленныя противорѣчія въ средѣ самихъ идеалистическихъ, умозрительныхъ ученій. Ибо изъ идеализма Канта, помимо многихъ побочныхъ развѣтвленій, вытекли два противоположныя другъ другу теченія: абсолютный раціонализмъ, завершившійся въ Гегелѣ, и философія ирраціональнаго, безсознательнаго (Шеллингъ 2-го періода, Шопенгауеръ, Гартманъ). Гегель призналъ все существующее разумнымъ, Шопенгауеръ — противоразумнымъ. Гегель видѣлъ во всемъ существующемъ развитіе абсолютной категоріи — понятія всѣхъ понятій, Шопенгауеръ — безумное, слѣпое самоутвержденіе, къ которому только и сводится всякая реальность. Гегель провозгласилъ истиной существующаго — чистую мысль, причемъ не могъ указать никакого реальнаго мыслящаго субъекта, отличнаго отъ этой мысли. Шопенгауеръ, наоборотъ, усматривалъ въ основѣ вселенной — абсолютный

субъектъ безъ мысли и сознанія, слѣпую, безумную волю. Наконецъ, Гартманъ, пытавшійся примирить оба принципа, объединить ихъ хотя бы внѣшнимъ образомъ, признаетъ ихъ обоихъ: безвольную, безсубъектную мысль и безумную волю, какъ два аттрибута безсознательнаго духа, изъ котораго онъ думаетъ объяснить и сознаніе и матерію. Столь-же грубымъ и внѣшнимъ образомъ допускаютъ основное противорѣчіе и тѣ современные „научные“ нѣмецкіе философы, которые соединяютъ въ своемъ міросозерцаніи механическій натурализмъ съ крайними выводами субъективнаго идеализма.

Основное противорѣчіе, заключавшееся въ понятіи „вещи въ себѣ“, повлекло ко множеству другихъ, присущихъ какъ самой системѣ Канта, такъ и послѣдующимъ ученіямъ, изъ нея вытекавшимъ.

Для самого Канта непосредственнымъ результатомъ критики „чистаго“ разума является невозможность метафизики. Самъ изъ себя, помимо опыта, „чистый“ разумъ не можетъ познавать нѣчто такое, что ему не дано, абсолютную реальность, внѣшнюю ему. Поэтому вся метафизика лжива, вся она обусловлена приложеніемъ опытныхъ понятій къ тому, что находится за предѣлами всякаго возможнаго опыта. Вся метафизика, какъ познаніе абсолютнаго, обусловливается приложеніемъ формъ сознанія къ вещамъ внѣ сознанія, къ вещамъ въ себѣ. Все данное, все сознаваемое нами въ дѣйствительности, есть тѣмъ самымъ нѣчто эмпирическое, обусловленное нашимъ сознаніемъ. Вещи въ себѣ не даны и не воспринимаются нами никакъ: онѣ только *мыслятся* нами. Это *идеи* чистаго разума, не имѣющія внѣ его никакой дѣйствительности.

Разуму свойственно восходить отъ обусловленнаго къ обусловливающему, ибо знать вещь можно лишь тогда, когда знаешь всѣ ея условія. Но совокупность условій данной вещи, обнимая ихъ всѣхъ въ себѣ, сама уже не можетъ быть чѣмъ-то условнымъ, — откуда мы приходимъ къ идеѣ *безусловнаго*. Достигнувъ извѣстной степени отвлеченнаго самосознанія, разумъ естественно умозаключаетъ отъ условнаго къ безусловному, къ первымъ абсолютнымъ началамъ сущаго. Размышляя о всеобщемъ условіи нашего мышленія, мы приходимъ къ идеѣ безусловнаго единства его субъекта — *души*, какъ вѣчной недѣлимой сущности, отличной отъ тѣла. Размышляя о естественной связи явленій, мы приходимъ къ идеѣ міра, какъ единаго вселенскаго цѣлаго. Наконецъ, размышляя о началѣ всякаго бытія, о первой причинѣ сущаго, мы приходимъ къ идеѣ абсолютнаго существа, или Бога.

По мнѣнію Канта, всѣ эти умозаключенія „трансцендентны“, выходя за предѣлы компетенціи нашего сознанія: они мнимы, діалектичны по существу и впутываютъ разумъ въ цѣлую сѣть необходимыхъ противорѣчій или антиномій. Разумъ, ограниченный воспріятіями субъективнаго сознанія, не можетъ приписывать безусловную и независимую реальность своимъ идеямъ. Идея предполагаетъ сознаніе, а такъ какъ сознаніе субъективно, то и идеи эти точно такъ же субъективны. Положимъ, что апріорныя формы сознанія, пространство и время, и разсудочныя категоріи качества, количества, отношенія — столь же субъективны; но именно поэтому все познаваемое и воспринимаемое нами, вся природа, разсматриваемая какъ совокупность возможнаго опыта — есть простое *явленіе*, отличное отъ неизвѣстной и непознаваемой сущности вещей. Такое явленіе обладаетъ однако дѣйствительной реальностью въ нашемъ опытѣ, оно существуетъ въ дѣйствительности. *Идеи* же никакой дѣйствительности не имѣютъ: ибо ясно, что предметы, соотвѣтствующіе нашимъ идеямъ, не имѣютъ эмпирической реальности; а реальность, внѣшняя сознанію, умопостигаемая „вещь въ себѣ“, по Канту сама есть лишь идея разума. Поэтому, если то, что мы называемъ Богомъ, душою, вселенной, сводится лишь къ нашимъ идеямъ, то само по себѣ все это ничто или все равно, что ничто. Никакое познаніе изъ идей невозможно, ибо онѣ совершенно субъективны: онѣ могутъ имѣть поэтому лишь практическую цѣну, не обладая никакой теоретической достовѣрностью.

Древняя метафизика, съ Платономъ во главѣ, признавала истиной сущаго универсальныя вселенскія идеи, какъ вѣчныя, объективныя сущности, противоположныя міру явленій. Но такое воззрѣніе, такой объективный идеализмъ долженъ казаться Канту наивнымъ: нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ идеи или идеала безъ сознанія. Мы можемъ предполагать возможность какой-то „вещи въ себѣ“ внѣ сознанія, неизвѣстное *что-то* за предѣлами возможнаго сознанія; но мы никакъ не вправѣ утверждать, чтобы это *ничто* было идеаломъ или идеей, — чѣмъ-то идеальнымъ. Ибо въ противномъ случаѣ мы должны были бы допустить сознаніе внѣ сознанія, т.-е. особое *трансцендентное* сознаніе наряду съ субъективнымъ сознаніемъ человѣка. Мы не вправѣ допускать, чтобы абсолютное внѣ сознанія могло быть чѣмъ-либо идеальнымъ, и потому мы не можемъ предполагать никакого соотвѣтствія между нашими идеальными представленіями о Богѣ, душѣ и вселенскихъ началахъ — съ подлинными вещами въ себѣ. Нѣтъ абсолютнаго вселенскаго

идеала, потому что нѣтъ абсолютнаго вселенскаго сознанія. Всякій идеалъ по необходимости субъективенъ, потому что нѣтъ сознанія, кромѣ субъективнаго. Поэтому, если мы признаемъ реальное начало до сознанія, и притомъ, такое, которое безусловно внѣшне сознанію, то это начало — безсознательное и безумное по существу.

Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго субъективнаго идеализма — абсолютное, лежащее внѣ субъективнаго сознанія и безусловно непознаваемое, прежде всего, *проблематично*, какъ училъ Кантъ и его послѣдователи. Если же мы не можемъ примириться съ такимъ проблематичнымъ абсолютомъ и, слѣдуя онтологическимъ инстинктамъ нашего разума, признаемъ безусловную и положительную реальность, независимую отъ нашего сознанія, то, съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма, это реальное начало мыслимо лишь какъ абсолютно *безсознательное*, чуждое сознанію.

Если абсолютное идеально, оно обладаетъ и сознаніемъ; а постольку есть и вселенское сознаніе. Но тогда субъективное сознаніе человѣка перестаетъ быть чѣмъ-то автономнымъ и самодовлѣющимъ: ибо абсолютное сознаніе есть, очевидно, такое, которое обосновываетъ, организуетъ и нормируетъ всякое условное, ограниченное сознаніе, собирая и объединяя общими связями всѣ отдѣльные умы. Субъективный идеализмъ не можетъ однако признать такого трансцендентнаго сознанія. Среди нѣмецкихъ ученій нашего вѣка, безъ сомнѣнія, встрѣчаются реалистическія попытки. Можно даже сказать, что большинство нѣмецкихъ философовъ стремилось умѣрить свой идеализмъ значительной примѣсью реализма и допускало нѣчто абсолютное внѣ сознанія, т.-е. безсознательный абсолютъ. Подобно тому какъ Кантъ во 2-мъ изданіи своей „Критики чистаго разума“ стремился усилить реалистическую сторону своего ученія, такъ и Фихте и Шеллингъ въ послѣдній періодъ своей дѣятельности различали особое реальное начало на ряду съ идеальнымъ началомъ вѣдѣнія. Но такое реальное начало можетъ быть лишь слѣпымъ, ирраціональнымъ, ибо нѣтъ абсолютнаго сознанія, которое могло бы его вѣдать.

Абсолютное проблематично или безсознательно. Таковъ послѣдовательный выводъ нѣмецкаго идеализма. Соотвѣтственно этому возможны двѣ философіи: философія непознаваемаго — агностицизмъ неокантіанцевъ, и философія безсознательнаго — метафизическій пессимизмъ, отрицающій идеальную природу абсолютнаго. Эти двѣ философіи, выдѣляющіяся среди современнаго хаоса ученій, сходятся въ отрицаніи вселенскаго идеала и вселенской природы сознанія. Во всемъ остальномъ онѣ противорѣчатъ другъ другу и обличаютъ

другъ друга съ равнымъ успѣхомъ, не будучи въ силахъ одержать окончательной побѣды. Ибо и та и другая философія страдаютъ органическими противорѣчіями и не могутъ вполнѣ послѣдовательно провести своихъ началъ. Отрицая всякую дѣйствительность внѣ субъективнаго сознанія, современные послѣдователи Канта сталкиваются на каждомъ шагу съ безсознательными или внѣсознательными трансцендентальными дѣятельностями, обусловливающими наше сознаніе, съ какой-то внѣсознательной, но разумной *организаціей*, обусловливающей наши логическія отправленія. Отрицая сознаніе въ абсолютномъ, признавая его по существу ирраціональнымъ, философія безсознательнаго не въ силахъ объяснить сознанія и его логическихъ функцій и принуждена либо тайно предполагать сознаніе въ абсолютномъ, либо же прибѣгать къ матеріалистическимъ объясненіямъ.

Но противорѣчія субъективнаго идеализма не должны застилать отъ насъ истины идеализма, засвидѣтельствованной Кантомъ и всей нѣмецкой философіей.

Кантъ открылъ универсальныя формы въ чувственномъ воспріятіи и сознаніи человѣка и понялъ, что эти формы обусловливаютъ a priori всю дѣйствительность. Чувственный міръ предполагаетъ пространство и время, которыя суть общія апріорныя формы всего чувственнаго; и поскольку все чувственное предполагаетъ чувственность, *есть* универсальная, трансцендентальная чувственность, обусловливающая пространство и время. Міръ явленій предполагаетъ причинную связь явленій и нѣкоторыя другія общія условія, общія формы объективнаго бытія, безъ которыхъ онъ немыслимъ; и поскольку нѣтъ объекта безъ субъекта, поскольку нѣтъ явленія безъ сознанія, которому оно является, — общія формы объективнаго бытія суть вмѣстѣ съ тѣмъ апріорныя формы или категоріи этого сознанія. Есть, стало-быть, трансцендентальная чувственность и трансцендентальное сознаніе, обусловливающее міръ. Это — положительное, безсмертное открытіе Канта, которое медленно, но прочно завоевываетъ себѣ общее признаніе, и которому суждено было произвести коренную реформу философіи. Но не признавая иного сознанія кромѣ субъективнаго, Кантъ впалъ въ явное противорѣчіе: ибо трансцендентальная чувственность, обусловливающая пространство и время, трансцендентальное сознаніе, обусловливающее міръ, не могутъ быть субъективными.

Далѣе Кантъ открылъ такія же универсальныя формы въ основаніи нравственнаго сознанія человѣка и его эстетическихъ сужденій. Онъ указалъ, что міръ добра и красоты предполагаетъ особое

сознаніе, нормирующее все доброе и прекрасное, особую нравственную волю, опредѣляющуюся къ дѣйствію универсальнымъ образомъ и осуществляющую добро, особую творческую силу, воплощающую красоту. Но и здѣсь Кантъ признаетъ универсальное нравственное и эстетическое сознаніе человѣка чисто субъективнымъ, нравственную волю — самозаконной, красоту — субъективной видимостью.

Великое открытіе Канта состояло въ томъ, что онъ призналъ всѣ явленія, точно такъ же какъ и самыя идеи и необходимые идеалы человѣческаго разума — обусловленными a priori трансцендентальнымъ сознаніемъ. Ошибка его состояла въ томъ, что онъ смѣшалъ это трансцендентальное сознаніе съ субъективнымъ. Отсюда вытекаютъ всѣ главнѣйшія противорѣчія Канта и послѣдующаго идеализма въ двухъ его главныхъ развѣтвленіяхъ. Отсюда въ области теоретической философіи — противорѣчіе между субъективнымъ сознаніемъ и реальностью, явленіемъ и вещью въ себѣ, мышленіемъ и бытіемъ, — противорѣчіе, которое послѣдующія ученія тщетно пытались примирить или упразднить, чтобы подъ конецъ возвести его въ принципъ этики и метафизики (пессимисты) или теоріи познанія (неокантіанцы). Отсюда въ нравственной философіи Канта основное противорѣчіе въ самомъ понятіи „практическаго разума“, противорѣчіе между разумомъ и волей, которое столь рѣзко сознается въ послѣдующихъ ученіяхъ и мало-по-малу приводитъ къ понятію безсамостнаго разума и безумной воли.

III.

Мы не имѣемъ возможности разбирать подробно всѣ противорѣчія отдѣльныхъ философскихъ ученій, что потребовало бы пространнаго критическаго анализа всей исторіи нѣмецкой философіи. Къ тому же эти противорѣчія вполнѣ выяснились во взаимной борьбѣ ученій, раскрыты блистательно діалектическимъ оружіемъ противниковъ и сознаются всѣми, между тѣмъ какъ положительныя заслуги германской философіи не признаются многими и подлежатъ вопросу. Но и самыя противорѣчія нѣмецкой философіи выясняютъ собою положительную истину идеализма и указываютъ на необходимость его дальнѣйшаго развитія, на необходимость высшей формы идеалистическаго ученія, примиряющей объективный идеализмъ древнихъ съ субъективнымъ идеализмомъ новѣйшей философіи.

Непосредственные преемники Канта вѣрно критикуютъ противорѣчія его ученія о вещи въ себѣ, противоположной сознанію и міру явленій; они вѣрно указываютъ на совершенную призрачность этого понятія и на необходимость дальнѣйшаго развитія идеализма. За ними слѣдуетъ Фихте, который впервые попытался превратить субъективный идеализмъ — въ безусловный и вывести изъ *Я* совокупность человѣческаго вѣдѣнія, нравственности, права и религіи, дедуцировать изъ него человѣческое общество, природу и Бога. Если сознаніе автономно и субъективно въ своихъ универсальныхъ формахъ, то *Я*, субъектъ этого сознанія, есть, очевидно, универсальное существо. Если сознаніе субъективно, оно не вѣдаетъ ничего внѣ себя; вещи, которымъ оно приписываетъ самобытную реальность, суть лишь безсознательные продукты нашего *Я*, внѣ котораго мы ничего знать не можемъ. Оно „полагаетъ“ себя, оно „полагаетъ“ и всякое мыслимое нами „не я“, т.-е. внѣшній міръ. *Я* — абсолютно и есть принципъ всякаго вѣдѣнія и бытія.

Но такое *Я*, абсолютный и универсальный субъектъ вселенной, есть, очевидно, нѣчто отличное отъ моего индивидуальнаго человѣческаго *Я*, сознающаго, страдающаго, ограниченнаго внѣшнимъ міромъ. Абсолютное *Я* такъ же отлично отъ сознательной человѣческой индивидуальности, отъ того, что каждый изъ насъ считаетъ своимъ субъектомъ, какъ и отъ внѣшнихъ объектовъ. Абсолютное — ни субъектъ, ни объектъ, или, точнѣе, оно есть *тождество* субъекта и объекта. Таковъ принципъ, „философіи тождества“, провозглашенной *Шеллингомъ*, какъ высшій принципъ трансцендентальнаго идеализма. Еще далѣе пошелъ Гегель. Не субъектъ чистой мысли, не Фихтево *Я*, не безразличное тождество Шеллинга есть принципъ абсолютнаго идеализма, но сама отвлеченность, сама отвлеченная мысль, чистое понятіе, заключающее въ себѣ принципъ „діалектическаго движенія“.

Но и Гегель, придавшій окончательную форму отвлеченному раціонализму, справедливо опровергается мыслителями другого направленія, реалистами, эмпириками, шеллингіанцами, пессимистами. Прежде всего Шеллингъ указалъ на односторонность Гегелевой философіи, на совершенное отсутствіе реальнаго, производящаго начала въ этомъ отвлеченномъ панлогизмѣ, на необъяснимость природы, всего дѣйствительнаго, индивидуальнаго, всего ирраціональнаго и фактическаго изъ отвлеченныхъ понятій, изъ чистыхъ логическихъ возможностей, словомъ, изъ одного логическаго начала. Затѣмъ Тренделенбургъ въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ подвергъ тща-

тельному и безпощадному анализму діалектику Гегеля съ логической стороны и доказалъ, что самая эта діалектика есть сплошная сѣть софизмовъ, что она движется лишь путемъ постоянной подтасовки реальныхъ представленій подъ логическія понятія, постояннаго смѣшенія эмпирическаго съ формальными отвлеченностями. Наконецъ, Эд. Гартманнъ, въ цѣломъ рядѣ остроумнѣйшихъ изслѣдованій, разсмотрѣлъ метафизическій принципъ философіи Гегеля и раскрылъ, что его „абсолютная идея", его вѣчная логическая мысль — во-первыхъ, безсознательна, во-вторыхъ, совсѣмъ нелогична и такимъ образомъ не имѣетъ существенныхъ признаковъ мысли.

Она безсознательна до созданія міра и конечнаго духа, до завершенія историческаго процесса, въ которомъ она сознаетъ себя. Она безсознательна въ своемъ саморазвитіи и творчествѣ, поскольку она, повинуясь непостижимому влеченію, „отпадаетъ сама отъ себя" и создаетъ призракъ независимой отъ себя внѣшней реальности, призракъ природы во времени и пространствѣ, призракъ индивидуальнаго сознанія въ живыхъ существахъ. Она ирраціональна, противологична по существу: *ибо безъ внутренняго противорѣчія чистая мысль не можетъ выйти изъ себя изъ своего чистаго логическаго тождества съ собою и сознать или признать нѣчто другое внѣ себя.* Безъ такого внутренняго противорѣчія Гегель не могъ бы признать одну логическую мысль, одно чистое понятіе — основой дѣйствительнаго, реальнаго міра. Противорѣчіе, какъ внутренній двигатель діалектическаго процесса, предшествуетъ логическому и обусловливаетъ его собою.

Философія ирраціональнаго, безсознательнаго есть послѣднее слово нѣмецкой метафизики.

Уже Соломонъ Маймонъ (1754—1800), первый изъ послѣдователей Канта, усмотрѣлъ во внѣшнихъ вещахъ продуктъ безсознательнаго творчества духа. За нимъ Фихте призналъ первое самораздвоеніе духа, обусловливающее происхожденіе эмпирическаго міра и отдѣльныхъ сознаній, — за актъ абсолютной воли чисто-практической и несознательной. Шеллингъ призналъ субъектъ и объектъ за такой же продуктъ раздвоенія первоначальнаго безсознательнаго, безразличнаго ихъ тождества. И вмѣстѣ съ нимъ Шопенгауеръ и Гартманнъ предполагаютъ актъ ирраціональной и слѣпой воли, какъ безусловный prius сознанія. Самъ Гегель по смыслу своего ученія не отклоняется въ этомъ существенномъ пунктѣ отъ остальныхъ германскихъ мыслителей: подобно имъ, и Гегель вынужденъ объяснять сознаніе безъ сознанія, логическое изъ діалектическаго.

Но возможно ли такое объясненіе?

Если абсолютное безсознательно, ирраціонально, не вынуждены ли мы привносить извнѣ свѣточъ сознанія? Какимъ образомъ совершается чудо сознанія, его самопроизвольное зарожденіе въ вѣчномъ мракѣ безсознательнаго, и какимъ образомъ абсолютное можетъ быть сознано и познано, если оно отъ вѣка не обладало сознаніемъ? Оно не можетъ измѣняться, не можетъ терять или пріобрѣтать что-либо: абсолютное непреложно и непричастно времени или измѣненію. Какъ же оно мѣняется въ человѣкѣ и внезапно, въ данный моментъ мірового процесса, приходитъ въ сознаніе?

А между тѣмъ Фихте, Шеллингъ, Окенъ, Гегель, Шопенгауеръ, Гартманнъ смотрятъ на міровой процессъ какъ на процессъ мірового самосознанія. Міръ явленій есть, прежде всего, непосредственный продуктъ безсознательнаго творчества той мысли и той воли, которыя сознаются въ человѣкѣ. Природа, множество сознающихъ существъ, человѣчество въ своемъ историческомъ развитіи — все это органы посредствующіе абсолютное самосознаніе мірового духа. При всемъ различіи своихъ ученій, всѣ упомянутые мыслители вынуждены признавать абсолютное начало безсознательнымъ, ирраціональнымъ. При всемъ различіи своихъ ученій, всѣ они вынуждены признать самосознаніе абсолютнаго (или, что то же, абсолютное самосознаніе) конечною цѣлью мірового процесса, его безусловно желательнымъ концомъ. Абсолютное не подлежитъ развитію и не можетъ прійти въ сознаніе, если оно по существу безсознательно. И между тѣмъ, такъ или иначе, большинство нѣмецкихъ философовъ признаетъ такое саморазвитіе абсолютнаго въ міровомъ процессѣ.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ однимъ страннымъ воззрѣніемъ, которое мы можемъ прослѣдить въ наиболѣе вдохновенныхъ твореніяхъ германской философіи: исторія міра и человѣчества разсматривается какъ *теогоническій процессъ*. Идеалъ рождается въ исторіи. Если Богъ есть самосознательное и вседовольное существо, то безсознательный, темный абсолютъ нѣмецкой философіи становится самосознательнымъ лишь въ исторіи и вседовольнымъ лишь по ея завершеніи: лишь тогда, по истеченіи исторіи *будетъ Богъ*[1]).

---

[1]) Schelling уже въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма“, 1800 г. (S. W., III, 604): Wann diese Periode beginnen werde, wissen nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott *sein*. Какъ извѣстно, Шеллингъ пространно развилъ эту мысль въ послѣдній періодъ своей философіи.

Мы находимъ эту странную мысль уже у дореформаціонныхъ мистиковъ школы мейстера Экварта[1]), которые развиваютъ ее съ поразительной глубиной и силой. Мы находимъ ее также у мистиковъ реформаціоннаго періода (напр. у Себастіана Франка): Богъ сознаетъ себя лишь въ тваряхъ, лишь въ человѣкѣ: до созданія міра и конечнаго духа, онъ не вѣдалъ себя и не былъ Богомъ; мое сознаніе о Богѣ есть сознаніе Бога о себѣ самомъ и т. д. Въ новой философіи мы встрѣчаемъ ту же мысль о теогоніи Бога въ міровомъ процессѣ у Шеллинга и въ менѣе ясной, но иногда еще болѣе рѣзкой формѣ у Фихте и Гегеля[2]). Современные пессимисты также развиваютъ эту идею: міровой процессъ есть процессъ самоискупленія абсолютнаго, постепенное преображеніе безсознательнаго. Чтобъ обрѣсти вновь утраченный покой, безумная міровая воля должна сознать свое *зло*, свой грѣхъ и безуміе, и свое *добро* въ безмятежномъ покоѣ. Міровой процессъ, процессъ развитія, преслѣдуетъ одну провиденціальную цѣль — самосознаніе абсолютнаго.

Это воззрѣніе, проходящее сквозь всю нѣмецкую философію, есть, можетъ-быть, самое глубокомысленное и вмѣстѣ самое ложное, что мы въ ней находимъ. Понятіе саморазвитія, развитія вообще — въ приложеніи къ абсолютному — есть явно ложное понятіе; ибо ничто развивающееся не есть истинно абсолютное. Развивающееся абсолютное есть такое, которое еще не достигло своей цѣли, не дошло до нея. Поэтому на ряду съ этимъ недошедшимъ и недовольнымъ абсолютнымъ, съ абсолютнымъ еще несовершеннымъ и становящимся только, стоитъ абсолютное — отъ вѣка достигнутое, совершенное, довлѣющее себѣ и заключающее въ себѣ цѣль всякаго возможнаго развитія. На ряду съ этимъ полусознательнымъ, развивающимся богомъ, силящимся познать добро и зло, стоитъ вѣчное актуальное сознаніе, въ которомъ лежитъ объективная норма и критерій всякаго возможнаго сознанія. Безъ такого вселенскаго сознанія, внутренно обосновывающаго всякое ограниченное, возможное сознаніе, нельзя понять морфологическаго единства душевной организаціи. Безъ такого вселенскаго сознанія, обосновывающаго отдѣльныя сознанія и организующаго ихъ — отдѣльный умъ не обладалъ бы самою возможностью истиннаго логическаго знанія. Безъ такого вселенскаго сознанія не было бы никакого сознанія и не было бы раз-

[1]) Мы надѣемся со временемъ познакомить нашихъ читателей со смѣлыми умозрѣніями этого великаго мыслителя.

[2]) О Фихте см., напр., Ueber den Grund unseres Glaubens (W., V, 185 и проч.), Hegel см. выше, стран. 165. Въ Religionsphilos., I, 212, Гегель прямо цитируетъ Экварта.

витія, ибо одно — возможность, одна — потенція не можетъ сама собою осуществиться. Здѣсь мы приходимъ къ ученію великаго Аристотеля, которое мы считаемъ краеугольнымъ камнемъ метафизики: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще недоразвившемуся до своей предѣльной и безусловно желательной формы, противолежитъ вѣчная идеальная дѣйствительность или *энергія*, вѣчно достигнутая цѣль.

Человѣческое сознаніе предполагаетъ чувственную, тѣлесную организацію и вмѣстѣ оно имѣетъ самобытное, идеальное начало. Оно предполагаетъ безсознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продуктъ космическаго развитія. И въ то же время оно предполагаетъ абсолютное вселенское сознаніе, точно такъ же какъ и самая чувственная вселенная во времени и пространствѣ предполагаетъ такое сознаніе и всеобщую *чувственность*.

Отсюда зависитъ внутреннее противорѣчіе и двойственность всей душевной жизни человѣка. Полуживотное, полубожественное, сознаніе человѣка вѣчно двоится между сномъ и бдѣніемъ, знаніемъ и невѣдѣніемъ, чувственностью и разумомъ. Оно обладаетъ универсальными формами, вырабатываетъ себѣ общія понятія, общіе идеалы, и вмѣстѣ оно всегда ограничено по своему дѣйствительному эмпирическому содержанію. Оно всегда ограничено и вмѣстѣ не допускаетъ никакихъ опредѣленныхъ границъ, непрестанно выходя за ихъ предѣлы. Оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти дѣйствительно, отчасти только возможно (потенціально). Оно заключаетъ въ себѣ постоянное противорѣчіе, которое присуще всѣмъ его понятіямъ, представленіямъ, воспріятіямъ, и вмѣстѣ оно сознаетъ свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины.

Такимъ образомъ противорѣчія отдѣльныхъ философовъ относительно природы человѣческаго сознанія имѣютъ дѣйствительное основаніе въ самомъ этомъ сознаніи. Одни разсматриваютъ его физіологическія условія, другіе — его метафизическое, идеальное начало; одни признаютъ познаніе чувственнымъ, всецѣло эмпирическимъ, ограниченнымъ; другіе раскрываютъ его логическую универсальную природу, его апріорные элементы. И до сихъ поръ никому не удалось достигнуть окончательнаго примиренія этихъ противоположностей, такъ что возникаетъ вопросъ, можетъ ли оно вообще быть достигнуто. Ибо, если противорѣчіе заключается въ самой дѣйстви-

тельности, то всякое исключительно теоретическое его рѣшеніе или упраздненіе будетъ поневолѣ недостаточнымъ или ложнымъ. Одна изъ главнѣйшихъ заслугъ новѣйшей философіи состоитъ, можетъ-быть, именно въ томъ, что она, отказавшись отъ догматическаго разрѣшенія антиномій, противорѣчій метафизики, стремится указать ихъ корень въ самомъ разумѣ и сознаніи человѣка или въ самой природѣ вещей (скептики и пессимисты). Иначе самыя противорѣчія философовъ были бы непостижимы.

Если разсматривать развитіе сознанія внѣшнимъ, эмпирическимъ образомъ, то зависимость его отъ физіологическихъ условій — отъ нервовъ и мозга — не подлежитъ никакому сомнѣнію. И, тѣмъ не менѣе, физіологъ навсегда, безусловно, лишенъ возможности чѣмъ-либо заполнить бездну, раздѣляющую явленія матеріальнаго, физическаго порядка отъ самыхъ простыхъ явленій психическаго порядка. Пусть утверждаютъ, что оба порядка, физическій и психическій, суть двѣ стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различествуютъ между собою, что подобное утвержденіе либо ровно ничего собою не выражаетъ, либо же является неосновательнымъ, ибо сознаніе и вещество, или сознаніе и движеніе — величины совершенно разнородныя. При всей несомнѣнности той интимной причинной связи, которая существуетъ между мозговыми отправленіями и психическими явленіями, сознаніе, какъ таковое, не можетъ быть объяснено изъ чего-либо матеріальнаго.

Съ другой стороны, разсматривая сознаніе въ немъ самомъ, въ его логическихъ функціяхъ, въ его духовной природѣ, мы, несомнѣнно, приходимъ къ предположенію абсолютныхъ идеальныхъ нормъ, универсальныхъ началъ, — словомъ, къ идеѣ вселенскаго сознанія. Но между такимъ конечнымъ идеаломъ, который является въ одно и то же время и образующимъ началомъ и высшею нормой дѣйствительнаго сознанія, и между этимъ послѣднимъ — существуетъ не только различіе, но и противорѣчіе, о которомъ достаточно свидѣтельствуютъ умъ и совѣсть каждаго человѣка. Какъ бы ни было скудно наше представленіе объ идеалѣ, мы не можемъ считать его осуществленнымъ въ дѣйствительности, достигнутымъ въ настоящемъ сознаніи. Мы не можемъ познать его изъ дѣйствительности, и не можемъ познать дедуцировать изъ него эту дѣйствительность до тѣхъ поръ, пока онъ не будетъ достигнутъ нами и осуществленъ. Поэтому высшія философскія умозрѣнія наши имѣютъ лишь приблизительное значеніе и чисто спекулятивный характеръ, ибо они заключаютъ въ себѣ

лишь предвосхищаемое рѣшеніе. Въ извѣстномъ смыслѣ философъ спекулируетъ лишь за счетъ будущаго и онъ одинаково ошибается, когда принимаетъ свои сокровища за наличный капиталъ, или когда онъ поступается ими, не понимая ихъ дѣйствительной цѣнности.

Познаніе наше безусловно только по своей идеѣ, по своему идеалу полной, абсолютной истины. Въ дѣйствительности оно обладаетъ возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противолежитъ всегда ограниченное, эмпирическое содержаніе. Чтобы стать абсолютнымъ и полнымъ, всеобъемлющимъ не по формѣ только, но по существу, по содержанію, — сознаніе должно обнять въ себѣ все, стать сознаніемъ всего и всѣхъ, сдѣлаться воистину вселенскимъ и соборнымъ сознаніемъ. Достижима ли эта цѣль или нѣтъ — она во всякомъ случаѣ не можетъ быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всемъ и все въ себѣ, вмѣстить полноту истины въ реальномъ абсолютномъ союзѣ со всѣми — это конечный религіозный идеалъ жизни, а не знанія только. Задача философіи состоитъ въ *возможно* конкретномъ познаніи идеала и указаніи пути къ его осуществленію. Мы не можемъ ожидать отъ ея конечнаго разрѣшенія противорѣчій, имѣющихъ корень въ самыхъ условіяхъ нашего временнаго бытія, и мы не можемъ ждать отъ нея полнаго откровенія истины. Много уже то, если она можетъ сознать противорѣчія бытія и усмотрѣть ту внутреннюю гармонію, которая въ нихъ скрывается и обусловливаетъ собою самое относительное существованіе вселенной, ея сохраненіе, жизнь и развитіе. Въ своихъ различныхъ концепціяхъ, въ своихъ противоположныхъ системахъ философія выражаетъ, съ одной стороны, многоразличныя противорѣчія бытія и постигаетъ коренное, онтологическое, реальное значеніе этихъ противорѣчій; съ другой стороны, въ своемъ идеализмѣ, въ своемъ стремленіи къ конечному единству она постигаетъ, что противорѣчія эти не могутъ быть безусловны, — иначе и относительное бытіе и познаніе не были бы возможны; она сознаетъ всеобщую природу разума и предвосхищаетъ тотъ идеалъ, въ которомъ противорѣчія примирены. И чѣмъ глубже сознаетъ философія противорѣчія вселенной, тѣмъ глубже познаетъ она превозмогающую силу идеала. Ибо сознать реальныя противоположности, какъ *противорѣчія*, значитъ признать и внутреннюю логику бытія, тотъ скрытый, идеальный разумъ вещей, то Слово Гераклита, которымъ все вертится, въ которомъ разгадка вселенной.

Итакъ, познавая природу нашего сознанія, мы приходимъ къ нѣкоторымъ основнымъ противорѣчіямъ, не допускающимъ отвлечен-

наго, разрѣшенія — противорѣчіямъ между индивидуальнымъ и родовымъ, частнымъ и общимъ содержаніемъ и формой, реальнымъ и идеальнымъ. Но самыя эти антиноміи предполагаютъ нѣкоторое скрытое отъ насъ примиреніе, безъ котораго сознаніе и познаніе — даже относительное — не было бы осуществимо; онѣ заключаютъ постулатъ, требованіе такого примиренія и указываютъ, въ какомъ направленіи, гдѣ слѣдуетъ его искать. Прежде всего намъ важно выяснить родовые и универсальные элементы сознанія, не смущаясь ихъ противорѣчіемъ съ тѣмъ, что кажется намъ въ немъ индивидуальнымъ, личнымъ: вслѣдъ за Аристотелемъ, мы должны признать подобное противорѣчіе задачей, объективнымъ затрудненіемъ (апоріей), зависящимъ отъ дѣйствительной противоположности. Въ своей идеальной дѣятельности живое сознаніе примиряетъ эти противорѣчія, обобщаетъ частное, индивидуализируетъ общее, осуществляетъ идеальное, идеализируетъ дѣйствительное; и хотя такое примиреніе лишь относительно, хотя анализъ раскрываетъ противорѣчія, присущія всему нашему теоретическому сознанію, всякій положительный прогрессъ его въ сознаніи истины и добра представляется намъ конкретнымъ осуществленіемъ его идеала, частнымъ выраженіемъ конечнаго всеединства. Въ своей положительной истинной дѣятельности, а слѣдовательно, и въ своемъ истинномъ существѣ, сознаніе обладаетъ конкретною, живою универсальностью. Какъ ни противоположны отвлеченныя начала „общаго“ и „частнаго“, „рода“ и „индивида“, въ дѣйствительности одно не существуетъ безъ другого. Нѣтъ сознанія безъ сознающихъ индивидуальностей, и нѣтъ сознанія абсолютно субъективнаго, нѣтъ абсолютно изолированныхъ сферъ сознанія. Разсматривая сознаніе внѣшнимъ образомъ въ связи съ прогрессивно развивающимися явленіями жизни, или извнутри, при свѣтѣ психологическаго анализа, мы убѣдимся въ его органической универсальности, въ идеальной соборности сознанія.

Жизнь и сознаніе.

Сознаніе есть существенное проявленіе жизни. Первоначально оно какъ бы сливается съ прочими ея отправленіями; затѣмъ оно дифференцируется и развивается въ связи съ общей организаціей физіологической и соціальной жизни. Оно дифференцируется и развивается вмѣстѣ съ нервной системой и вмѣстѣ съ прогрессомъ соціальныхъ отношеній, съ организаціей общенія между существами.

Какъ извѣстно, высшій организмъ есть общество, аггрегатъ безчисленнаго множества элементарныхъ организмовъ или анатомическихъ элементовъ, которые группируются въ ткани, органы, аппараты или сложныя системы органовъ. Всеобщее, органическое согласіе всѣхъ этихъ элементовъ при развитой спеціализаціи ихъ отправленій обусловливаетъ единство жизни въ ея разнообразіи. Между индивидуальностью цѣлаго и частей, единствомъ жизни и распредѣленіемъ функцій существуетъ постоянно возрастающее соотвѣтствіе. Чѣмъ выше стоитъ организмъ въ лѣстницѣ живыхъ существъ, тѣмъ бо́льшую степень различія, спеціализаціи функцій, автономіи проявляютъ отдѣльные его органы; чѣмъ выше организмъ, тѣмъ болѣе всѣ эти элементы, органы, аппараты согласованы между собою, восполняютъ и предполагаютъ другъ друга въ своемъ различіи, подчиняясь индивидуальному единству живого цѣлаго. Но съ другой стороны, всякій организмъ самъ является живымъ членомъ своего вида и состоитъ въ постоянномъ или временномъ, физіологическомъ или психологическомъ *общеніи* съ другими индивидами своего вида, — общеніи, которое органически необходимо.

Сознаніе въ своей элементарной формѣ — чувственности — предшествуетъ не только дифференціаціи нервной системы, но и первичнымъ организмамъ — клѣточкамъ. Уже первичныя амёбы, лишенныя всякой организаціи, обнаруживаютъ чувствительность и нѣкоторые признаки сознательности. Какъ показываютъ точныя наблюденія, раздражительность и чувствительность суть всеобщія, первоначальныя и такъ сказать стихійныя свойства живой протоплазмы, этой первоматеріи всего органическаго міра. Съ возникновеніемъ и развитіемъ органической индивидуальности возникаютъ и развиваются элементарные органическіе союзы, тѣ, вначалѣ безсвязныя, физіологическія, группы, изъ которыхъ, въ теченіе безпредѣльнаго зоогеническаго процесса, образовались сложные организмы растеній и животныхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, параллельно этому общему развитію, неопредѣленная органическая чувственность также растетъ, развивается, усложняется; но первичный базисъ ея — общая психологическая матерія не имѣетъ въ себѣ ничего индивидуальнаго. Это — стихійный родовой процессъ, на почвѣ котораго возможны индивидуальныя образованія, точно такъ какъ и сложныя сочетанія, ассоціаціи обособляющихся элементовъ. И какъ всякій организмъ есть продолженіе другого организма, всякая жизнь — продолженіе предшествовавшей жизни, такъ точно и сознаніе, чувственность индивидуальнаго существа: она не есть нѣчто абсолютно новое, но является также продол-

женіемъ предшествовавшей, общеорганической чувственности въ той спеціальной ея разновидности, которая присуща виду даннаго организма. Чувственность не рождается, а продолжается, какъ жизнь протоплазмы. Сознаніе, какъ и жизнь, есть отъ начала родовой, наслѣдственный процессъ.

Поэтому отъ низшихъ ступеней зарождающагося сознанія до высшихъ соціальныхъ, этическихъ его проявленій, мы находимъ въ немъ общую основу, родовыя формы и функціи. Отъ низшихъ ступеней сознающей жизни до высшихъ ея проявленій мы наблюдаемъ постепенное развитіе этого универсализма сознанія, постепенный переходъ отъ естественнаго, стихійнаго безразличія, отъ непосредственной стихійной общности психическихъ отправленій къ конкретному и свободному универсальному единству, къ связному многообразію, къ живой соборности. И этотъ прогресъ идетъ вмѣстѣ съ развитіемъ индивидуальнаго начала.

Низшіе организмы обладаютъ столь незначительной степенью индивидуализаціи, что между родомъ и индивидомъ, точнѣе — между отдѣльными индивидами не существуетъ опредѣленной границы. Индивидуальность организма и его частей такъ же развита чрезвычайно слабо. Отдѣльныя части низшихъ животныхъ слабо обособлены, переходятъ другъ въ друга, замѣняютъ или повторяютъ другъ друга, жизнь цѣлаго не обладаетъ устойчивымъ единствомъ. Мы можемъ рвать и рѣзать на части иныхъ полиповъ, моллюсковъ, червей, глистовъ, не убивая индивидуальной жизни и чувствительности этихъ отдѣльныхъ частей; онѣ живутъ самостоятельною жизнью, иногда сами восполняя себѣ недостающее цѣлое. Такимъ образомъ отдѣльные органы обладаютъ такою же индивидуальностью, какъ и цѣлое, или, точнѣе, цѣлое лишено развитой, центральной индивидуальности. Поэтому, разсматривая составныя части низшихъ организмовъ, изслѣдователь часто не въ состояніи опредѣлить, имѣетъ ли онъ дѣло съ индивидомъ, состоящимъ изъ многихъ органовъ, или съ колоніей индивидовъ,— съ цѣпью индивидовъ, или съ однимъ индивидомъ, состоящимъ изъ послѣдовательныхъ частей[1]). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ, напр., у иныхъ полиповъ, у губокъ, мы наблюдаемъ миріады органическихъ единицъ, проявляющихъ вполнѣ ясно каждая свою особенную жизнь, которыя возникаютъ изъ одного и того же зародыша, сохраняютъ прочную матеріальную связь другъ съ другомъ и въ своей совокупной дѣятельности обусловливаютъ жизнь собирательнаго тѣла.

---

[1]) Іегеръ, Руководство зоологіи", § 217.

Если сблизить двѣ губки такъ, чтобъ онѣ соприкасались, онѣ срастутся; если рѣзать ихъ, части будутъ жить вполнѣ самостоятельно.

Въ развитомъ высшемъ животномъ — наоборотъ, всѣ отдѣльныя части и органы координированы между собою и въ значительной степени подчинены контролю центральныхъ органовъ. Всѣ элементарныя жизни, элементарныя сознанія впадаютъ въ одну общую жизнь и сознаніе, въ одну общую индивидуальность. И нервная система высшаго животнаго, заключающая въ себѣ сложную совокупность органовъ сознанія, подобно цѣлому организму, представляетъ въ своемъ развитіи ту же картину постепенно возрастающей дифференціаціи и интеграціи, усложненія и централизаціи[1]). Подобно цѣлому организму, она состоитъ изъ многосложнаго соединенія милліардовъ органическихъ элементовъ, клѣточекъ и волоконъ, которые нѣкогда стояли особнякомъ въ низшихъ животныхъ или составляли простыя относительно слабокоординованныя группы. Нервныя волокна соединяются системою мѣстныхъ и центральныхъ узловъ, связанныхъ между собою въ сложномъ іерархическомъ порядкѣ, при чемъ функціи отдѣльныхъ центровъ, узловъ, нервовъ — строго разграничены. Сознательное воспріятіе сосредоточивается въ высшихъ центрахъ — въ головномъ мозгу у человѣка; но его сфера можетъ простираться на спинной мозгъ уже у птицъ, на совокупность нервныхъ центровъ у менѣе совершенныхъ животныхъ, и, наконецъ, все болѣе и болѣе теряя въ ясности и напряженіи, оно можетъ разсѣиваться по всему тѣлу низшихъ животныхъ, не обладающихъ организованной нервной системой, ибо и такія животныя проявляютъ признаки, не только чувствительности, но даже инстинкта[2]).

На низшей ступени своего развитія сознаніе животнаго подобно его жизни и организаціи, многоединично. У кольчатыхъ, напр., каждый нервный узелъ соотвѣтствуетъ сегменту тѣла, который состоитъ иногда изъ нѣсколькихъ колецъ. Всякій сегментъ, кромѣ своего нервнаго узла, обладаетъ еще сходственною частью главныхъ аппаратовъ, иногда даже аппаратами чувствъ. Поэтому, когда мы отрѣзаемъ эти сегменты, каждый изъ нихъ остается при своей индивидуальной жизни и сознаніи, и если перерѣзать или перевязать спереди и сзади нервнаго узла тѣ спайки, которыя соединяютъ его

---

[1]) См. Г. Спенсеръ: „Основанія психологіи“, II, гдѣ разсматривается развитіе сознанія въ связи съ развитіемъ нервной системы.

[2]) См. Ромэнсъ: „Умъ животныхъ“. Москва 1890 г., рус. пер., гл. I, объ инстинктѣ, напр. у амёбъ и другихъ первичныхъ животныхъ. Геккель о клѣточной психологіи.

ть узлами сосѣднихъ сегментовъ, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированнаго узла, будутъ ощущаться имъ однимъ. Подобные опыты, произведенные надъ множествомъ безпозвоночныхъ, мол-люскообразныхъ, насѣкомыхъ, приводятъ къ одинаковымъ результа-тамъ: каждый суставъ, каждый узловой центръ этихъ животныхъ имѣетъ свое сознаніе, изъ совокупности которыхъ слагается со-знаніе цѣлаго организма. Разсѣянное, раздробленное, многоединичное сознаніе предшествуетъ въ природѣ сознанію собранному, сосредо-точенному, *недѣлимому*.

Къ тому же приводитъ насъ и физіологическая психологія, фи-зіологія нервной системы высшихъ позвоночныхъ животныхъ. Она установила, что каждому центру спинного мозга соотвѣтствуетъ особый нервный районъ, въ предѣлахъ котораго онъ способенъ дѣйствовать автоматически, когда высшіе центры поражены или еще не развиты. Животныя съ вырѣзанными мозговыми полушаріями проявляютъ извѣстную, хотя и уменьшенную, степень сознанія и съ собою отчетливостью выполняютъ автоматическія движенія[1]). Наконецъ, повидимому, помимо всѣхъ этихъ физіологическихъ опы-товъ и наблюденій, гипнотическіе эксперименты въ недавнее время съ собою яркостью выяснили собирательный характеръ психической дѣятельности человѣка; они открыли существованіе многихъ памя-тей, многихъ сознающихъ центровъ въ психофизической организаціи человѣка и показали, съ какой энергіей высказывается скрытая многоединичность человѣческаго сознанія, автоматизмъ его подчи-ненныхъ центровъ, въ случаѣ ихъ болѣзненной диссоціаціи, ихъ разобщенія съ высшими управляющими центрами[2]).

Такимъ образомъ уже физіологически жизнь и сознаніе индивида представляются намъ коллективными функціями. Но индивидъ выс-шаго порядка не только обнимаетъ въ себѣ безконечное множество

---

[1]) См. Г. Спенсеръ: „Основанія психологіи“, § 177: „Опыты надъ обез-главленными лягушками доставляютъ очень ясное доказательство того, что дѣй-ствія значительной сложности могутъ быть выполняемы съ большимъ успѣхомъ и безъ помощи головного мозга. Вивисекція Лонже, Вюльпіана и другихъ пока-зываетъ, что млекопитающія продолжаютъ ощущать и удерживаютъ нѣкоторую способность къ перемѣщенію даже послѣ того, какъ у нихъ будутъ удалены и боль-шой мозгъ и мозжечокъ, а птицы, лишенныя подобнымъ же образомъ этихъ боль-шихъ головныхъ узловъ, продолжаютъ еще ходить, летать и даже клевать кормъ“. „Есть засвидѣтельствованные случаи такого рода, когда дѣти, въ продолженіе нѣлыхъ дней дышали, сосали и дѣлали различныя движенія, хотя и родились безъ большого мозга и даже безъ мозжечка“.

[2]) См. любопытную книгу Pierre Janet: „l'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine. Paris 1889.

индивидуальностей низшаго порядка, — онъ самъ является органическимъ членомъ нѣкотораго собирательнаго цѣлаго, образуемаго его *видомъ* или *родомъ*.

Во всемъ животномъ царствѣ родъ деспотически властвуетъ въ индивидахъ, повторяя неизмѣнныя формы въ безчисленномъ рядѣ поколѣній. Его господство имѣетъ физіологическую основу и въ животномъ царствѣ сохраняетъ почти исключительно физіологическій характеръ. Самыя психологическія, нравственныя и эстетическія связи, которыя соединяютъ въ половые, семейные и общественные союзы животныхъ отдѣльныхъ видовъ, развиваются на почвѣ физіологическихъ инстинктовъ. Каждый индивидъ, такъ или иначе, возникаетъ изъ другого индивида и нѣкоторое время составляетъ часть другого организма, другой жизни. Затѣмъ онъ либо остается навсегда связаннымъ со своимъ родичемъ матеріальною связью, либо отдѣляется отъ него. Въ первомъ случаѣ, при полномъ отсутствіи всякихъ психическихъ связей, иногда даже всякаго сосудистаго сообщенія, индивиды связаны своими тканями и питаются одною и тою же питательной жидкостью. Во второмъ, индивиды связываются болѣе сложными психофизическими узами, половыми родительскими, соціальными инстинктами; но, тѣмъ не менѣе, возстановленіе физіологическаго единства и физіологическаго общенія (чрезъ посредство питательныхъ жидкостей и заполненія полостей) необходимо и между такими индивидами для сохраненія и размноженія рода.

Когда физіологическое назначеніе животнаго исполнено, когда новое, свѣжее поколѣніе вполнѣ обезпечено въ своемъ развитіи или вырастаетъ въ достаточномъ количествѣ зрѣлыхъ индивидовъ, это послѣднее, въ свою очередь, вытѣсняетъ своихъ предшественниковъ, смѣняя ихъ въ служеніи роду. За краткимъ расцвѣтомъ половой зрѣлости наступаетъ старость и смерть. Жизнь индивида, какъ такового, сама по себѣ случайна и безразлична. Потому и въ сознаніи животнаго преобладаетъ родовое начало *инстинкта*. Весь индивидуальный умъ животнаго является простой варіаціей на общія инстинктивныя темы.

Инстинкты, управляющіе наиболѣе сложными и цѣлесообразными дѣйствіями животныхъ, ихъ спариваніемъ, устройствомъ жилищъ, иногда столь изящныхъ и сложныхъ, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всѣхъ своихъ многосложныхъ проявленіяхъ — не могутъ быть результатомъ личнаго опыта или размышленія. Это прежде всего безотчетныя внушенія, которымъ животное повинуется какъ бы автоматически. „Инстинктъ,—

говоритъ Гартманнъ,— есть то, что побуждаетъ къ дѣйствію въ виду нѣкоторой цѣли, но безъ сознанія этой цѣли". „При этомъ, — прибавляетъ Роменсъ [1]),— необходимо имѣть въ виду наиболѣе существенную черту инстинктивнаго дѣйствія — его единообразіе у различныхъ индивидовъ одного и того-же вида... Инстинктъ есть у человѣка и животныхъ умственная операція, которая имѣетъ цѣлью особое приспособленное движеніе, но предшествуетъ индивидуальному опыту, не нуждается въ знаніи соотношеній между средствами и цѣлью и совершается однообразно при одинаковыхъ условіяхъ у всѣхъ индивидовъ даннаго рода". Умственныя операціи, изъ которыхъ вытекаетъ инстинктъ, совершенно независимы отъ личнаго сознанія животнаго. „Оно не можетъ ни вызвать, ни задержать ихъ; онѣ побуждаютъ его къ дѣйствіямъ, цѣли которыхъ оно не сознаетъ, и которыя повторяются изъ поколѣнія въ поколѣніе безъ замѣтнаго измѣненія... Психическая дѣятельность животнаго не имѣетъ ничего личнаго, — она передается неизмѣнно онъ поколѣнія къ поколѣнію. Такимъ образомъ инстинктъ въ высокой степени наслѣдственеиъ и видоизмѣняется столь медленно, что отъ кажется неизмѣннымъ [2]).

Столь же непроизвольный, какъ органическія отправленія, инстинктъ, несомнѣнно, предполагаетъ нѣкоторыя установившіяся физіологическія особенности въ самой нервно-мозговой организаціи животнаго. Безконечно усложненный рефлексъ — инстинктивное дѣйствіе — вытекаетъ изъ ряда нервно-психическихъ движеній, интегрировавшихся въ связную и постоянную группу, въ одно сложное дѣйствіе, установившееся неизмѣнно въ наслѣдственной передачѣ многихъ поколѣній. Но это еще нисколько не объясняетъ инстинкта *психологически*, т.-е. не объясняетъ инстинкта какъ особую форму сознательности. Ибо очевидно, что инстинктивное дѣйствіе, совершаемое въ виду опредѣленной цѣли, не можетъ быть абсолютно — безсознательнымъ. Подъ наитіемъ нѣкоторыхъ инстинктовъ животныя живутъ удвоенною жизнью; и мы усматриваемъ въ ихъ поступкахъ не прекращеніе сознанія, а какъ бы его расширеніе за предѣлы животной индивидуальности.

Мы не будемъ приводить здѣсь безчисленныхъ примѣровъ, которыми ярко освѣщается эта форма родовой безличной разумности животныхъ, это ихъ общее, *атавическое* сознаніе [3]). Мы не станемъ

---

[1]) Роменсъ, Romanes, „Умъ животныхъ". Введеніе.
[2]) E. Perrier, Anatomie et physiologie animale". 1882 p. 216.
[3]) Читатель найдетъ превосходные примѣры у Гартманна и въ спеціальныхъ сочиненіяхъ Брема, Роменса и др.

также разсматривать здѣсь различныя гипотезы о происхожденіи инстинктовъ. Многіе изъ нихъ признаются непостижимыми большинствомъ естествоиспытателей, какъ, напримѣръ, отеческій инстинктъ нѣкоторыхъ рыбъ[1]), или другія формы инстинкта, которыя никогда, ни при какихъ условіяхъ не могли выработаться изъ личнаго опыта, — тѣ формы, въ которыхъ явственно выражается *предвидѣніе*, приспособленіе къ *будущимъ* обстоятельствамъ. Посредствомъ ученія объ измѣняемости видовъ происхожденіе подобныхъ инстинктовъ объяснялось въ отдѣльныхъ случаяхъ съ бо́льшимъ или мéньшимъ вѣроятіемъ. Но *психологически* самые основные, общіе инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наслѣдственнаго сознанія* — совершенно непонятны, если разсматривать сознаніе животнаго какъ нѣчто индивидуальное. Съ точки зрѣнія такой индивидуалистической психологіи непонятенъ никакой инстинктъ. Непонятно, напримѣръ, почему самецъ узнаетъ самку, почему вообще животное узнаетъ другихъ представителей своего вида, заботится о своемъ потомствѣ, яйцахъ, личинкахъ? Очевидно, что представленіе, которое оно имѣетъ о другихъ особяхъ своего вида, существенно отличается отъ прочихъ его представленій. Ибо оно не только весьма часто вызываетъ въ животныхъ сильныя и сложныя волненія, но нерѣдко заключаетъ въ себѣ расширеніе его сознанія. Границы индивидуальности, времени и пространства какъ бы отодвигаются, животное отождествляетъ свои интересы съ интересами вида, узнаетъ свое въ другихъ существахъ, въ своей самкѣ, въ семьѣ, въ своемъ видѣ. И оно дѣйствуетъ, въ виду будущаго, какъ бы въ силу яснаго сознанія, предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивидъ воспроизводитъ, *представляетъ* свой родъ въ своемъ собственномъ лицѣ. Поэтому и самое сознаніе его, какъ сложный продуктъ его организаціи, какъ ея психическое отраженіе, заключаетъ въ себѣ потенціально смутный общій образъ его рода, его *психологическое* представленіе. Такое представленіе, строго говоря, не сознательно, хотя, въ извѣстномъ смыслѣ, оно окрашиваетъ собою всѣ явленія животнаго сознанія. Столь же врожденное, какъ и самая организація животнаго, оно не усматривается имъ, не „апперципируется“, по выраженію Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознанія*. И, тѣмъ не менѣе, это общее представленіе,

---

[1]) Ср. Darwin: „The descent of Man“, v. I, p. 80: with respect to the origin of the paternel and filial affections, which apparently lie at the basis of the social affections, it is hopeless to speculate. См. также Milne Edwards: „Leçons sur la physiologie et l'anatomie comp. des animaux“, t. XIII — объ инстинктахъ насѣкомыхъ, 470.

эта органическая родовая идея, заключаетъ въ себѣ смутное опредѣленіе ума, чувства, влеченій животнаго и есть скрытый мотивъ всей его жизни. Это какъ бы психологическій коррелатъ наслѣдственности, ея интимная тайна. Въ силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается въ животномъ по поводу какихъ-либо впечатлѣній или физіологическихъ возбужденій, *въ силу этого родового сознанія*, животное узнаетъ членовъ своего вида, какъ незрѣлыхъ, такъ и взрослыхъ, понимаетъ ихъ, ищетъ физіологическаго и соціальнаго общенія съ ними, чувствуетъ свое единство съ ними, сознавая себя съ другими и въ другихъ. Въ общемъ подъемѣ жизненной энергіи, въ минуту полового возбужденія или сильнаго страданія и страха, въ потрясенномъ организмѣ животнаго пробуждаются унаслѣдованныя органическія воспоминанія, наслоявшіяся и обобщавшіяся въ теченіе безпредѣльнаго ряда поколѣній; предшествовавшая жизнь рода какъ бы воскресаетъ въ душѣ животнаго, навязываетъ ему общіе итоги своей мудрости, своего вѣковѣчнаго опыта, — и животное обнаруживаетъ свое инстинктивное ясновидѣніе, ту загадочную прозорливость, которая насъ изумляетъ.

Такой взглядъ на природу инстинктовъ, на родовое преемство сознанія бросаетъ свѣтъ и на тѣ явленія *коллективнаго*, собирательнаго сознанія, которыя мы наблюдаемъ столь часто въ половой и соціальной жизни животныхъ. Таковы всѣ тѣ сложныя дѣйствія, которыя выполняются стадными животными сообща, при видимомъ раздѣленіи труда и взаимномъ содѣйствіи и пониманіи; таковы явленія высокоразвитого альтруизма у млекопитающихъ, птицъ и даже рыбъ; таковы общества насѣкомыхъ, ульи и муравейники, представляющіе несомнѣнное единство сознанія во множествѣ индивидовъ, — „одну, хотя и раздробленную, дѣйствующую мысль, наподобіе клѣточекъ и волоконъ мозга млекопитающихъ“ [1]).

То же безличное, родовое, инстинктивное сознаніе составляетъ базисъ человѣческаго сознанія, его нижній слой. Какъ высшее животное, человѣкъ подчиненъ общимъ зоологическимъ законамъ и является наслѣдникомъ предшествовавшихъ организацій. Послѣ всѣхъ явившійся на свѣтъ, онъ обладаетъ наиболѣе древними традиціями. Какъ разумное существо, имѣющее за собой цѣлыя эры культуры, человѣкъ освобождается отъ неограниченнаго господства среды, а постольку и отъ тѣхъ спеціальныхъ и сложныхъ въ своей односторон-

---

[1]) Эспинасъ, „Соціальная жизнь животныхъ“ (въ русскомъ перев. Павленкова. Петербургъ 1882 г.), стран. 446. Въ этой интересной и остроумной книгѣ собрано много примѣровъ по занимающему насъ вопросу.

также разсматривать здѣсь различныя гипотезы о происхожденіи инстинктовъ. Многіе изъ нихъ признаются непостижимыми большинствомъ естествоиспытателей, какъ, напримѣръ, отеческій инстинктъ нѣкоторыхъ рыбъ[1]), или другія формы инстинкта, которыя никогда, ни при какихъ условіяхъ не могли выработаться изъ личнаго опыта, — тѣ формы, въ которыхъ явственно выражается *предвидѣніе*, приспособленіе къ *будущимъ* обстоятельствамъ. Посредствомъ ученія объ измѣняемости видовъ происхожденіе подобныхъ инстинктовъ объяснялось въ отдѣльныхъ случаяхъ съ бо́льшимъ или ме́ньшимъ вѣроятіемъ. Но *психологически* самые основные, общіе инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наслѣдственнаго сознанія* — совершенно непонятны, если разсматривать сознаніе животнаго какъ нѣчто индивидуальное. Съ точки зрѣнія такой индивидуалистической психологіи непонятенъ никакой инстинктъ. Непонятно, напримѣръ, почему самецъ узнаетъ самку, почему вообще животное узнаетъ другихъ представителей своего вида, заботится о своемъ потомствѣ, яйцахъ, личинкахъ? Очевидно, что представленіе, которое оно имѣетъ о другихъ особяхъ своего вида, существенно отличается отъ прочихъ его представленій. Ибо оно не только весьма часто вызываетъ въ животныхъ сильныя и сложныя волненія, но нерѣдко заключаетъ въ себѣ расширеніе его сознанія. Границы индивидуальности, времени и пространства какъ бы отодвигаются, животное отождествляетъ свои интересы съ интересами вида, узнаетъ свое въ другихъ существахъ, въ своей самкѣ, въ семьѣ, въ своемъ видѣ. И оно дѣйствуетъ, въ виду будущаго, какъ бы въ силу яснаго сознанія, предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивидъ воспроизводитъ, *представляетъ* свой родъ въ своемъ собственномъ лицѣ. Поэтому и самое сознаніе его, какъ сложный продуктъ его организаціи, какъ ея психическое отраженіе, заключаетъ въ себѣ потенціально смутный общій образъ его рода, его *психологическое* представленіе. Такое представленіе, строго говоря, не сознательно, хотя, въ извѣстномъ смыслѣ, оно окрашиваетъ собою всѣ явленія животнаго сознанія. Столь же врожденное, какъ и самая организація животнаго, оно не усматривается имъ, не „апперципируется“, по выраженію Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознанія*. И, тѣмъ не менѣе, это общее представленіе,

---

[1]) Ср. Darwin: „The descent of Man“, v. I, p. 80: with respect to the origin of the paternel and filial affections, which apparently lie at the basis of the social affections, it is hopeless to speculate. См. также Milne Edwards: „Leçons sur la physiologie et l'anatomie comp. des animaux“, t. XIII — объ инстинктахъ насѣкомыхъ, 470.

передачѣ медленно образовавшейся организаціи, его культурный типъ — въ преемствѣ мѣстныхъ традицій, обычаевъ и понятій, сложившихся подъ общимъ и продолжительнымъ вліяніемъ данныхъ естественныхъ условій.

Соціальная среда, соціальная жизнь человѣчества предполагаетъ физіологическія и психологическія связи — особую реальную организацію общественныхъ союзовъ. Поскольку всякое племя, народъ, государство предполагаетъ семью, какъ элементарную ячейку, — общественный организмъ предполагаетъ *физіологическія* узы между отдѣльными индивидами. И вмѣстѣ съ тѣмъ уже семейный союзъ, не говоря уже о болѣе сложныхъ общественныхъ образованіяхъ, скрѣпляется *реальными* психологическими связями, органическою коллективностью сознаній, ихъ родовымъ единствомъ. Всѣ формы соціальной жизни и общенія являются какъ органическія образованія, возникшія на почвѣ наслѣдственныхъ инстинктовъ, родового сознанія, общаго безличнаго творчества. Слово есть органическая способность человѣка, обусловленная спеціальнымъ устройствомъ его мозга и нервовъ. Отдѣльные языки живутъ и развиваются, какъ роды и виды, по нѣкоторымъ общимъ, постояннымъ законамъ, имѣютъ свою органическую морфологію. Нравственныя чувства и понятія не суть результатъ личнаго опыта или утилитарныхъ соображеній, но плодъ развитія того непосредственнаго альтруизма, безъ котораго родъ не можетъ существовать. Наконецъ, самые боги, которымъ служитъ человѣкъ, — не простыя выдумки жрецовъ и правителей, но плодъ дѣйствительнаго теогоническаго процесса въ общемъ сознаніи отдѣльныхъ племенъ и народностей, соединяемыхъ въ религіозныя общины. Въ этомъ — реальное, позитивное значеніе историческихъ боговъ для отдѣльныхъ народовъ; въ этомъ — объясненіе тѣхъ коллективныхъ галлюцинацій, въ которыя народы воплощаютъ свои религіозныя идеи, тѣхъ чудесъ и теофаній, которыя составляютъ нормальное явленіе въ исторіи религій.

Сознаніе, точно такъ же какъ и познаніе, нравственность, творчество — имѣютъ исторію въ человѣчествѣ. Соціологія выходитъ за предѣлы нашихъ изслѣдованій, но самое понятіе этой науки о внутреннихъ законахъ общежитія, объ организаціи человѣчества, имѣетъ для насъ большое значеніе. Пусть наше знаніе соціологическихъ законовъ спорно и шатко, — врядъ ли возможно отрицать извѣстную органическую цѣльность въ самомъ историческомъ процессѣ или извѣстное разумное, логическое единство въ преемствѣ и развитіи общечеловѣческихъ знаній и культурныхъ началъ. И не-

сомнѣнно, что въ обоихъ случаяхъ такое единство зависитъ не отъ одного давленія внѣшнихъ причинъ, но отъ внутреннихъ связей, отъ самой природы человѣческаго сознанія. Разсматривая историческій процессъ въ его цѣломъ, точно такъ же какъ и въ отдѣльныя великія эпохи, мы находимъ, что міровыя идеи, опредѣлявшія его теченіе, имѣютъ сверхличную, положительную объективность: это какъ бы общія начала, воплощающіяся въ исторіи; мы видимъ, что великія событія и перевороты не объяснимы изъ частныхъ, индивидуальныхъ дѣйствій, интересовъ и влеченій, изъ случайныхъ единичныхъ поступковъ; но что они опредѣляются — общими массовыми движеніями, иногда совершенно стихійными, общимъ сознаніемъ, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотимъ отрицать роли личности въ исторіи, мы полагаемъ, напротивъ того, что личность можетъ имѣть и дѣйствительно имѣетъ въ ней *общее* значеніе. Въ извѣстномъ смыслѣ все совершается въ исторіи личностью и черезъ личность: только въ ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значеніе личности и нуждается въ объясненіи. Ибо ея вліяніе не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя изъ общаго дѣла, тормозить его по мѣрѣ присвоенной ей силы и власти: есть личности, способныя *представлять* общіе интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общихъ началъ, вести, учить и просвѣщать ихъ. Эти-то способности, которыми обладаютъ историческія личности, истинные дѣятели и учителя человѣчества, нуждаются въ объясненіи.

Прежде всего историческая личность есть продуктъ своего общества; она образуется имъ, проникается его общими интересами. Она *представляетъ* его органически, воплощаетъ, сосредоточиваетъ въ себѣ извѣстныя его стремленія, а постольку можетъ и сознать ихъ лучше, чѣмъ другія, и найти путь къ разрѣшенію назрѣвшихъ историческихъ задачъ. Часто люди заурядныхъ или односторонняхъ способностей, въ силу обстоятельствъ, въ силу исключительнаго высокаго положенія, которое имъ достается въ удѣлъ, бываютъ призваны играть роль великаго человѣка. Иногда это имъ удается при нѣкоторой воспріимчивости и энергіи, усиленной сознаніемъ власти, нерѣдко даже самою скудостью мысли и отсутствіемъ оригинальности. Ибо когда извѣстныя историческія задачи назрѣли, когда общественныя потребности, частью сознаваемыя, частью еще не сознанныя отдѣльными умами, достигаютъ извѣстной интенсивности, когда общественная воля съ прогрессивно возрастающею силою

тяготѣютъ въ опредѣленномъ направленіи,— она, естественно, ищетъ наиболѣе приспособленный органъ какъ для своего выраженія, такъ и для своего осуществленія. И она, естественно, стремится къ органическому средоточію общества, къ представителямъ его власти, дабы внушить имъ извѣстную задачу, если не опредѣленное рѣшеніе. Историкъ знаетъ, какъ много у народной общественной воли есть различныхъ способовъ выраженія и дѣйствія, какъ полно и разнообразно высказывается она въ самыхъ мелочахъ жизни, еще не сознанная, не овладѣвшая собою, еще не рѣшившаяся, но какъ бы ищущая рѣшенія и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этихъ проявленій, которыя въ своей сложности создаютъ общую атмосферу, общее давленіе, иногда переходящее изъ скрытаго состоянія въ дѣйствіе.

Не слѣдуетъ однако ослѣплять себя на счетъ могущества общей воли, ея развитія и ея непосредственнаго вліянія на центральные органы. Ошибочно думать, что помимо всякой политической организаціи народное сознаніе можетъ всегда непосредственно вдохновлять правителей путемъ магическаго умственнаго внушенія. Ибо прежде всего никакое соціальное тѣло не обладаетъ достаточной солидарностью: и атомы, его составляющіе, и центральные его органы проявляютъ значительное взаимное треніе; во-вторыхъ, правительство, вдохновляющееся одними темными инстинктами массъ, едва ли будетъ на высотѣ своихъ задачъ и сумѣетъ возвыситься надъ случайной политикой. Тамъ, гдѣ народная интеллигенція не организована или дезорганизована, народное тѣло можетъ испытывать нужды и потребности, безъ того, чтобы вызвать соотвѣтственныя дѣйствія центральныхъ органовъ. Тамъ, гдѣ отсутствуетъ всякая организація общаго сознанія, гдѣ оно, какъ у низшихъ животныхъ, разсѣяно безсвязными узлами по всему общественному тѣлу, не собираясь къ центральнымъ органамъ, тамъ господствуютъ лишь элементарные соціальные и государственные инстинкты, которые хотя и обусловливаютъ крѣпость и нравственную цѣльность государства, но сами по себѣ все еще не достаточны, для того чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человѣкъ не можетъ жить безъ элементарныхъ органическихъ отправленій, не можетъ обойтись безъ инстинктовъ; но онъ не былъ бы человѣкомъ, если-бы жилъ одною животною, безсловесною жизнью. Такъ точно и государство не можетъ довольствоваться тѣмъ мощнымъ инстинктомъ самосохраненія, тѣмъ стихійнымъ единствомъ сознанія, которое обнаруживаетъ народъ въ годины

сомнѣнно, что въ обоихъ случаяхъ такое единство зависитъ не отъ одного давленія внѣшнихъ причинъ, но отъ внутреннихъ связей, отъ самой природы человѣческаго сознанія. Разсматривая историческій процессъ въ его цѣломъ, точно такъ же какъ и въ отдѣльныя великія эпохи, мы находимъ, что міровыя идеи, опредѣлявшія его теченіе, имѣютъ сверхличную, положительную объективность: это какъ бы общія начала, воплощающіяся въ исторіи; мы видимъ, что великія событія и перевороты не объяснимы изъ частныхъ, индивидуальныхъ дѣйствій, интересовъ и влеченій, изъ случайныхъ единичныхъ поступковъ; но что они опредѣляются — общими массовыми движеніями, иногда совершенно стихійными, общимъ сознаніемъ, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотимъ отрицать роли личности въ исторіи, мы полагаемъ, напротивъ того, что личность можетъ имѣть и дѣйствительно имѣетъ въ ней *общее* значеніе. Въ извѣстномъ смыслѣ все совершается въ исторіи личностью и черезъ личность: только въ ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значеніе личности и нуждается въ объясненіи. Ибо ея вліяніе не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя изъ общаго дѣла, тормозить его по мѣрѣ присвоенной ей силы и власти: есть личности, способныя *представлять* общіе интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общихъ началъ, вести, учить и просвѣщать ихъ. Эти-то способности, которыми обладаютъ историческія личности, истинные дѣятели и учителя человѣчества, нуждаются въ объясненіи.

Прежде всего историческая личность есть продуктъ своего общества; она образуется имъ, проникается его общими интересами. Она *представляетъ* его органически, воплощаетъ, сосредоточиваетъ въ себѣ извѣстныя его стремленія, а постольку можетъ и сознать ихъ лучше, чѣмъ другія, и найти путь къ разрѣшенію назрѣвшихъ историческихъ задачъ. Часто люди заурядныхъ или односторонихъ способностей, въ силу обстоятельствъ, въ силу исключительнаго высокаго положенія, которое имъ достается въ удѣлъ, бываютъ призваны играть роль великаго человѣка. Иногда это имъ удается при нѣкоторой воспріимчивости и энергіи, усиленной сознаніемъ власти, нерѣдко даже самою скудостью мысли и отсутствіемъ оригинальности. Ибо когда извѣстныя историческія задачи назрѣли, когда общественныя потребности, частью сознаваемыя, частью еще не сознанныя отдѣльными умами, достигаютъ извѣстной интенсивности, когда общественная воля съ прогрессивно возрастающею силою

тяготѣютъ въ опредѣленномъ направленіи,— она, естественно, ищетъ наиболѣе приспособленный органъ какъ для своего выраженія, такъ и для своего осуществленія. И она, естественно, стремится къ органическому средоточію общества, къ представителямъ его власти, дабы внушить имъ извѣстную задачу, если не опредѣленное рѣшеніе. Историкъ знаетъ, какъ много у народной общественной воли есть различныхъ способовъ выраженія и дѣйствія, какъ полно и разнообразно высказывается она въ самыхъ мелочахъ жизни, еще не сознанная, не овладѣвшая собою, еще не рѣшившаяся, но какъ бы ищущая рѣшенія и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этихъ проявленій, которыя въ своей сложности создаютъ общую атмосферу, общее давленіе, иногда переходящее изъ скрытаго состоянія въ дѣйствіе.

Не слѣдуетъ однако ослѣплять себя на счетъ могущества общей воли, ея развитія и ея непосредственнаго вліянія на центральные органы. Ошибочно думать, что помимо всякой политической организаціи народное сознаніе можетъ всегда непосредственно вдохновлять правителей путемъ магическаго умственнаго внушенія. Ибо прежде всего никакое соціальное тѣло не обладаетъ достаточной солидарностью: и атомы, его составляющіе, и центральные его органы проявляютъ значительное взаимное треніе; во-вторыхъ, правительство, вдохновляющееся одними темными инстинктами массъ, едва ли будетъ на высотѣ своихъ задачъ и сумѣетъ возвыситься надъ случайной политикой. Тамъ, гдѣ народная интеллигенція не организована или дезорганизована, народное тѣло можетъ испытывать нужды и потребности, безъ того, чтобы вызвать соотвѣтственныя дѣйствія центральныхъ органовъ. Тамъ, гдѣ отсутствуетъ всякая организація общаго сознанія, гдѣ оно, какъ у низшихъ животныхъ, разсѣяно безсвязными узлами по всему общественному тѣлу, не собираясь къ центральнымъ органамъ, тамъ господствуютъ лишь элементарные соціальные и государственные инстинкты, которые хотя и обусловливаютъ крѣпость и нравственную цѣльность государства, но сами по себѣ все еще не достаточны, для того чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человѣкъ не можетъ жить безъ элементарныхъ органическихъ отправленій, не можетъ обойтись безъ инстинктовъ; но онъ не былъ бы человѣкомъ, если-бы жилъ одною животною, безсловесною жизнью. Такъ точно и государство не можетъ довольствоваться тѣмъ мощнымъ инстинктомъ самосохраненія, тѣмъ стихійнымъ единствомъ сознанія, которое обнаруживаетъ народъ въ годины

ставлять свое общество и управлять имъ. Понятіе о первоначальномъ родовомъ единствѣ, объ органической коллективности сознанія, не отрицаетъ, а объясняетъ намъ эту провиденціальную роль личности въ исторіи. Ибо то, что пріобрѣтено личностью, становится достояніемъ рода, въ силу ея органической солидарности съ нимъ; дѣло личности, ея подвигъ и творчество имѣютъ общее значеніе помимо своихъ внѣшнихъ, непосредственныхъ результатовъ. Съ другой стороны, индивидуальная личность можетъ усвоять, вмѣщать вселенскій идеалъ, познавать всеобщую истину лишь въ универсальныхъ, родовыхъ формахъ человѣческаго сознанія. Только въ своей органической солидарности съ родомъ отдѣльная личность обладаетъ такими формами. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ своей свободной, индивидуальной самодѣятельности она возвышается надъ своею врожденною природою, наполняетъ свое потенціальное сознаніе идеальнымъ содержаніемъ. Чтобы осуществиться въ дѣйствительности, идеалъ предполагаетъ въ ней универсальныя формы и свободный актъ, безъ котораго онъ не можетъ быть усвоенъ.

Разсматривая міровой процессъ, мы видимъ, какъ трудно и медленно зарождалась человѣческая личность, какъ туго развивалось ея самосознаніе. Несмотря на весь эгоизмъ человѣческой природы, самое понятіе личности, личныхъ правъ, личной собственности и свободы — всѣ эти понятія возникаютъ и развиваются на нашихъ глазахъ. И вмѣстѣ съ ихъ развитіемъ, съ развитіемъ личнаго самосознанія, пробуждается сознаніе внутренняго противорѣчія жизни, противорѣчіе личности и рода, свободы и природы. Это противорѣчіе обусловливаетъ собою не одни разногласія философскихъ школъ, но глубокій, коренной разладъ человѣческой жизни. Его корень лежитъ не въ умствованіяхъ философовъ, а въ самой дѣйствительности, въ самой природѣ вещей, ибо вся дѣйствительность представляетъ намъ борьбу этихъ началъ, и въ философіи мы находимъ лишь отраженіе этой борьбы, лишь сознаніе мірового противорѣчія. Въ философіи только оно не можетъ быть разрѣшено, именно потому, что оно есть дѣйствительное противорѣчіе, требующее не теоретическаго, но и практическаго рѣшенія. Простая ссылка на недостигнутый идеалъ, въ которомъ противорѣчія отъ вѣка примирены, въ которомъ осуществлено конкретное единство конечнаго и безконечнаго, свободы и природы, личности и вселенной — указаніе такого идеала само по себѣ еще недостаточно: во-первыхъ, потому, что изъ такого отвлеченно-признаннаго идеала никогда

невозможно вывести или понять съ достаточной полнотою дѣйствительнаго эмпирическаго порядка вещей со всѣми его противоположностями; во-вторыхъ, потому что осуществленіе такого идеала все-таки остается задачей, которая не подлежитъ теоретическому разрѣшенію. Всякое умозрительное рѣшеніе есть и должно быть только приблизительнымъ, потому что это только предугадываемое, чаемое рѣшеніе. И всякій разъ какъ философія забываетъ эту спекулятивную природу, отвлеченность своего идеала, она либо предполагаетъ его осуществленнымъ въ дѣйствительности и, закрывая глаза на ея противорѣчія, сама впадаетъ въ нихъ, либо же она отчаивается въ самомъ идеалѣ, въ его вѣчной дѣйствительности и осуществимости.

Мы говорили уже объ этомъ роковомъ противорѣчіи, которое съ глубокой древности тревожитъ умы, которое уже Аристотель созналъ какъ безысходную задачу онтологіи, противорѣчіе между родомъ и индивидомъ. Въ дѣйствительности одинъ не можетъ быть безъ другого; но въ то же время и тотъ и другой претендуютъ на исключительную дѣйствительность, вмѣстѣ ни тотъ ни другой не имѣютъ истинной дѣйствительности. Индивиды преходящи, одинъ родъ пребываетъ; но внѣ индивидовъ — это призрачная отвлеченность. Люди умираютъ, человѣчество безсмертно: *нѣтъ ничего реальнѣе человѣчества.* И въ то же время нѣтъ нечего „идеальнѣе“: человѣчество какъ существо, какъ дѣйствительный организмъ, не существуетъ вовсе. Оно не составляетъ не только одного тѣла, но даже одного солидарнаго общества. Только отдѣльные люди суть реальные организмы, но эти „реальныя существа“ всѣ преходящи и смертны, не обладая пребывающей дѣйствительностью.

Какъ же примиримо это противорѣчіе? Можетъ ли человѣчество стать такимъ же реальнымъ и солидарнымъ организмомъ, какъ одинъ человѣкъ, можетъ ли оно стать однимъ безсмертнымъ человѣкомъ? И могутъ ли отдѣльные индивиды, составляющіе человѣчество, пріобрѣсти въ немъ безсмертіе? До тѣхъ поръ, очевидно, противорѣчіе непримиримо. Очевидно также, что самъ по себѣ человѣкъ не можетъ его примирить, и если когда-нибудь онъ искалъ такого примиренія, то не иначе какъ на практически-религіозной почвѣ, въ томъ или другомъ церковномъ *богочеловѣческомъ* организмѣ.

Внутренній анализъ сознанія.

Разсматривая общественную жизнь и общественное развитіе съ психологической точки зрѣнія, мы усматриваемъ въ этой жизни

ставлять свое общество и управлять имъ. Понятіе о первоначальномъ родовомъ единствѣ, объ органической коллективности сознанія, не отрицаетъ, а объясняетъ намъ эту провиденціальную роль личности въ исторіи. Ибо то, что пріобрѣтено личностью, становится достояніемъ рода, въ силу ея органической солидарности съ нимъ; дѣло личности, ея подвигъ и творчество имѣютъ общее значеніе помимо своихъ внѣшнихъ, непосредственныхъ результатовъ. Съ другой стороны, индивидуальная личность можетъ усвоять, вмѣщать вселенскій идеалъ, познавать всеобщую истину лишь въ универсальныхъ, родовыхъ формахъ человѣческаго сознанія. Только въ своей органической солидарности съ родомъ отдѣльная личность обладаетъ такими формами. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ своей свободной, индивидуальной самодѣятельности она возвышается надъ своею врожденною природою, наполняетъ свое потенціальное сознаніе идеальнымъ содержаніемъ. Чтобы осуществиться въ дѣйствительности, идеалъ предполагаетъ въ ней универсальныя формы и свободный актъ, безъ котораго онъ не можетъ быть усвоенъ.

Разсматривая міровой процессъ, мы видимъ, какъ трудно и медленно зарождалась человѣческая личность, какъ туго развивалось ея самосознаніе. Несмотря на весь эгоизмъ человѣческой природы, самое понятіе личности, личныхъ правъ, личной собственности и свободы — всѣ эти понятія возникаютъ и развиваются на нашихъ глазахъ. И вмѣстѣ съ ихъ развитіемъ, съ развитіемъ личнаго самосознанія, пробуждается сознаніе внутренняго противорѣчія жизни, противорѣчіе личности и рода, свободы и природы. Это противорѣчіе обусловливаетъ собою не одни разногласія философскихъ школъ, но глубокій, коренной разладъ человѣческой жизни. Его корень лежитъ не въ умствованіяхъ философовъ, а въ самой дѣйствительности, въ самой природѣ вещей, ибо вся дѣйствительность представляетъ намъ борьбу этихъ началъ, и въ философіи мы находимъ лишь отраженіе этой борьбы, лишь сознаніе мірового противорѣчія. Въ философіи только оно не можетъ быть разрѣшено, именно потому, что оно есть дѣйствительное противорѣчіе, требующее не теоретическаго, но и практическаго рѣшенія. Простая ссылка на недостигнутый идеалъ, въ которомъ противорѣчія отъ вѣка примирены, въ которомъ осуществлено конкретное единство конечнаго и безконечнаго, свободы и природы, личности и вселенной — указаніе такого идеала само по себѣ еще недостаточно: во-первыхъ, потому, что изъ такого отвлеченно-признаннаго идеала никогда

ности, не одни формальныя условія чувственныхъ явленій, когда мы говоримъ о міровыхъ физическихъ процессахъ, совершившихся до появленія человѣка. И если теперь мы понимаемъ, что все чувственное предполагаетъ нѣчто чувствующее (primum sensibile — primum sentiens), ясно, что чувственность, обусловливающая вещественный міръ, не можетъ быть субъективной: признавая объективную дѣйствительность вещественнаго міра, мы предполагаемъ всеобщую, антропоморфную чувственность *до человѣка*. Такимъ образомъ въ каждомъ нашемъ реальномъ чувственномъ воспріятіи мы безотчетно предполагаемъ общій, универсальный характеръ нашей чувственности. Общія, основныя качества, чувственныя свойства вещей — эти стихіи, изъ которыхъ сотканъ міръ, соотвѣтствуютъ основнымъ видамъ чувствованій, элементамъ чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаемъ ея объективность, предполагаетъ вселенскую чувственность, съ которой связана наша индивидуальная чувственность.

2. Одной изъ любопытнѣйшихъ задачъ психологіи, которую мы не беремся рѣшать, было бы изслѣдовать, какимъ образомъ элементъ чувственности (т.-е. отдѣльные виды чувствованій) сознаются человѣкомъ. Чувства звука, цвѣта, врождены намъ вмѣстѣ съ ихъ органами, и въ то же время мы не знаемъ ихъ, пока не испытаемъ соотвѣтственныхъ ощущеній. Мы предполагаемъ независимую отъ насъ объективность и универсальность чувственныхъ качествъ, которыя, однако, мы узнаемъ не прежде, чѣмъ получаемъ ихъ ощущеніе. Мы не имѣемъ о нихъ никакого первоначальнаго понятія. Я думаю даже, что мы собственно никогда не имѣемъ о нихъ вполнѣ *отвлеченнаго* понятія, точно такъ же, какъ мы не имѣемъ о нихъ какого-либо строго индивидуализированнаго представленія[1]). Какъ мы уже указывали, и представленія и понятія не суть первоначальные виды сознанія, но развиваются изъ первичныхъ неопредѣленныхъ формъ, въ которыхъ частное сливается съ общимъ. Каковы бы ни были физіологическія условія чувственности, она есть прежде всего *психическая* способность, точно такъ же какъ и чувства, соотвѣтствующія отдѣльнымъ классамъ ощущеній, суть такія психическія способности. Поэтому можно думать, что какъ въ нашей чувствующей организаціи есть предрасположеніе къ воспріятію данныхъ чувственныхъ свойствъ (звуковъ,

[1]) Если я пользуюсь какимъ-либо неопредѣленнымъ образомъ въ видѣ символа для представленія цвѣта, звука и проч., то я вполнѣ сознаю условный, вспомогательный характеръ подобныхъ представленій.

цвѣтовыхъ лучей и проч.), такъ и въ неразвитой чувственности человѣка, въ самыхъ его чувствахъ таятся *общія*, видовыя *представленія* ихъ. Это представленія совершенно забытыя, спящія, потенціальныя Но рядъ ощущеній и воспріятій пробуждаютъ ихъ въ насъ. Такимъ образомъ забвеніе какъ бы предшествуетъ памяти и есть первоначальная ея форма. Воззрѣніе Платона, который объяснялъ знаніе изъ воспоминанія и видѣлъ въ узнаваніи начало познанія, кажется намъ глубоко вѣрнымъ. Для этого еще вовсе не нужно предполагать вмѣстѣ съ Платономъ предсуществованіе человѣка въ какомъ-то идеальномъ мірѣ духовъ. Достаточно признать, что вся индивидуальная память, обнимающая совокупность индивидуальнаго опыта, развивается на родовомъ наслѣдственномъ базисѣ. Иначе трудно объяснить потенціально-общій, родовой характеръ нашихъ элементарныхъ чувственныхъ представленій, основныхъ эмпирическихъ данныхъ сознанія. Мы уже коснулись въ началѣ статьи этого родового базиса нашихъ представленій, нашей памяти, нашего сознанія вообще; мы указали на то, что имъ обусловлена не только связь, но и самая *сохраняемость* нашихъ представленій въ сознаніи, равно какъ и ихъ естественная способность къ *обобщенію*. Благодаря предшествующей памяти, намъ иногда достаточно одного воспріятія, чтобы узнать вещь изъ ея свойствъ и *запомнить* ее; намъ достаточно иногда немногихъ опытовъ, чтобы явленіе въ насъ *обобщилось*. Ибо въ памяти все легко обобщается, и каждая опредѣленная совокупность представленій можетъ быть повторена съ незначительными измѣненіями несчетное число разъ.

3. Что̀ такое память, и каково ея значеніе въ сознаніи? На этотъ вопросъ существуетъ столько же отвѣтовъ, сколько есть психологовъ, какъ будто дѣло идетъ о разныхъ предметахъ, и каждый помнитъ по-своему. Въ дѣйствительности всѣ говорятъ о разномъ, и намъ не хотѣлось бы прибавлять свою лепту къ этому множеству мнѣній. Одни психологи видятъ въ памяти общую потенцію сознанія; другіе отожествляютъ память съ сознаніемъ; третьи видятъ въ ней лишь особый видъ сознанія. Мы не говоримъ уже о множествѣ теорій, относящихся къ области психофизики. Всѣ эти взгляды имѣютъ многое и за, и противъ себя — соотвѣтственно тому, какъ смотрѣть на память.

Съ одной стороны, память заключаетъ въ себѣ потенціально всѣ элементы нашихъ представленій. Съ другой — въ природѣ нигдѣ нѣтъ отвлеченной возможности, *чистой потенціи:* существуютъ

лишь болѣе или менѣе сильныя или слабыя степени дѣйствія и напряженности, а слѣдовательно, и память, какъ совокупность возможныхъ воспоминаній, состоитъ изъ множества слоевъ самой различной интенсивности, но всегда надѣленныхъ нѣкоторою степенью жизни. Далѣе, *невозможно* безъ оговорокъ *отожествлять память съ сознаніемъ*, которое постоянно выходитъ за предѣлы настоящаго и прошедшаго. Можно поэтому сказать, что сознаніе всегда возвышается надъ простою памятью, если даже она и является основой сознанія. Въ каждый данный моментъ мы сознаемъ лишь ничтожную часть того, что помнимъ; но въ этомъ сознаніи запомненнаго, въ этомъ воспоминаніи есть нѣчто большее, чѣмъ простая память. Здѣсь есть извѣстный психическій актъ, опредѣленное, иногда вполнѣ сознательное, намѣренное дѣйствіе, въ которомъ я объективирую извѣстный рядъ представленій, иногда *мыслю* его какъ рядъ воспоминаній, относящихся къ дѣйствительнымъ или прошедшимъ реальнымъ явленіямъ. Такимъ образомъ къ задержаннымъ представленіямъ памяти примѣшивается цѣлый рядъ сложныхъ процессовъ психологическаго и логическаго свойства. Тутъ есть и выборъ, и вниманіе, воображеніе, мышленіе и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что *память не есть особый актъ или видъ сознанія*, отдѣлимый отъ прочихъ. Ибо безъ памяти не только узнаваніе предметовъ, опытъ и знаніе немыслимы, но нѣтъ никакого ощутимаго перехода отъ одного состоянія сознанія къ другому. Если состояніе не задерживается, не оставляетъ никакого психологическаго слѣда и смѣняется рядомъ послѣдовательныхъ состояній, исчезающихъ столь же безслѣдно, то нѣтъ никакой непрерывности сознанія, нѣтъ сознанія времени и пространства, нѣтъ никакого опредѣленнаго сознанія вообще. Ибо сознаніе возвышается надъ отдѣльными состояніями, надъ моментами времени и пространственными отношеніями, и оно воспринимаетъ ихъ только потому, что заключаетъ въ себѣ идеальный синтезъ послѣдовательныхъ и отдѣльныхъ моментовъ, состояній и отношеній.

Столь много различныхъ аспектовъ представляетъ намъ память. Память есть способность запоминать и вмѣстѣ совокупность всего запомненнаго, ибо она есть нѣчто дѣйствительное и не можетъ быть чистой потенціей. Ничто не запоминается нами, если не привьется къ тому, что мы помнимъ уже, и самая способность памяти находится въ нѣкоторомъ прямомъ соотношеніи съ богатствомъ памяти. Какъ бы глубоко ни простирались наши наблюденія, мы нигдѣ не можемъ найти въ нашей памяти обособленнаго воспоми-

нанія, не связаннаго съ другими. Скажемъ болѣе, — мы не можемъ указать начала памяти. Ибо, если у насъ сохранилось воспоминаніе, которое мы считаемъ первымъ въ нашей жизни, воспоминаніе о какомъ-либо событіи, лицѣ — то это только первое изъ сохранившихся *сложныхъ* воспоминаній, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить въ себѣ, если бы въ насъ не было цѣлаго множества предшествовавшихъ, простѣйшихъ воспоминаній. Наконецъ и эти послѣднія, насколько мы можемъ судить, не могли бы образоваться и сохраниться въ насъ, если бы въ самой нашей чувственности, въ нашей чувствующей организаціи не было унаслѣдованной родовой памяти. Безъ этого они не были бы узнаны, сознаны, задержаны. Такимъ образомъ память и чувственность впадаютъ другъ въ друга, и если одни объясняютъ память изъ чувственности, то въ свою очередь чувственность не объяснима безъ памяти.

Мы уже видѣли, что сознаніе есть атавическій, наслѣдственный процессъ; ближайшимъ образомъ это слѣдуетъ сказать о памяти. Явленія памяти можно свести къ физіологической наслѣдственности уже по одному тому, что воспоминанія сохраняются въ непрестанномъ обновленіи мозгового вещества и мозговыхъ клѣточекъ. Психическія свойства передаются въ индивидуальномъ организмѣ отъ частицы къ частицѣ точно такъ же, какъ въ родѣ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Но въ другомъ отношеніи самыя явленія органической наслѣдственности могутъ сводиться къ *памяти* органическихъ элементовъ, къ психической способности сохранять опредѣленныя, безконечно сложныя формы движенія. Такова гипотеза Геккеля. По мнѣнію знаменитаго натуралиста, самое единообразіе въ наслѣдственной передачѣ органическихъ формъ и функцій, въ процессахъ эмбріологическаго развитія, можетъ быть объяснимо лишь изъ этого элементарнаго психическаго свойства живыхъ клѣточекъ и ихъ пластидулъ. Первоначальное зародышевое яичко у всѣхъ животныхъ одинаково: ни въ немъ, ни въ сперматозоидахъ нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ тѣхъ различныхъ окончательныхъ органическихъ формъ, которыя происходятъ изъ его развитія у отдѣльныхъ животныхъ видовъ. Различіе заключается, слѣдовательно, въ жизненной *памяти* клѣточныхъ пластидулъ, которыя у различныхъ животныхъ функціонируютъ различнымъ образомъ, повторяютъ различныя безконечно сложныя движенія и процессы. Различіе видовъ сводится, такимъ образомъ, въ сущности къ различнымъ *видамъ памяти*, или, что почти то-же, — къ различію видовыхъ идей.

Итакъ, если въ основаніи сложныхъ явленій памяти лежатъ нѣкоторые физіологическіе процессы, то въ свою очередь въ основаніи всѣхъ живыхъ процессовъ лежитъ нѣкоторая органическая жизненная память. Но какъ бы мы ни смотрѣли на соотношеніе наслѣдственности и памяти, признавая ли вмѣстѣ съ Герингомъ и Геккелемъ наслѣдственность за послѣдствіе органической памяти, или память — за результатъ преемственной передачи психическихъ формъ и движеній, — ясно, *во-первыхъ*, что память, разсматриваемая сама по себѣ, есть чисто психологическое свойство, которое столь же мало сводится къ механическимъ свойствамъ и движеніямъ, какъ и самое сознаніе; *во-вторыхъ*, что эта память, разсматриваемая психологически, простирается за предѣлы индивидуальности, сохраняя въ себѣ традиціонные, унаслѣдованные элементы. Мы уже говорили объ этомъ, разсматривая инстинкты животныхъ. Какъ-бы мы ни объясняли себѣ физическія явленія наслѣдственности — *въ психологической* наслѣдственности мы усматриваемъ родовую память, т.-е. *продолженіе предшествовавшаго сознанія однихъ индивидуальностей въ настоящемъ сознаніи другихъ.*

4. Еще болѣе загадочною, чѣмъ память, является намъ другая способность нашего духа — воображеніе, которое столь же проникаетъ собою всю область нашего сознанія, столь же искусственно отвлекается нами отъ прочихъ дѣятельностей духа. Подобно памяти, оно обусловливаетъ собою сознаніе, и если воображеніе немыслимо безъ памяти, дающей ему матеріалъ, то самая память, актуальное воспоминаніе немыслимо безъ воображенія. На ряду съ органической родовой общностью представленій слѣдуетъ отмѣтить ихъ стремленіе къ индивидуаціи, къ воплощенію въ опредѣленные образы, къ выраженію или *воображенію*. Эта способность носитъ уже, несомнѣнно, болѣе индивидуальный характеръ, имѣя прямое отношеніе къ нашей волѣ, ея удовольствіямъ и страданіямъ. При внимательномъ самонаблюденіи мы замѣчаемъ, правда, что никакое представленіе или группа представленій не могутъ быть строго индивидуальными. Каждая такая группа сопровождается цѣлымъ рядомъ другихъ, тусклыхъ представленій, наслояющихся вокругъ нея концентрически, въ порядкѣ убывающей ясности, и образующихъ какъ бы общую атмосферу ея. При этомъ каждый изъ послѣдовательныхъ круговъ такихъ сопутствующихъ представленій обладаетъ особою степенью устойчивости и интенсивности. Центральное представленіе живетъ и питается на счетъ своей психической атмосферы, нуждается въ ней для своего конкретнаго *воображенія*. Одинъ

нанія, не связаннаго съ другими. Скажемъ болѣе, — мы не можемъ указать начала памяти. Ибо, если у насъ сохранилось воспоминаніе, которое мы считаемъ первымъ въ нашей жизни, воспоминаніе о какомъ-либо событіи, лицѣ — то это только первое изъ сохранившихся *сложныхъ* воспоминаній, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить въ себѣ, если бы въ насъ не было цѣлаго множества предшествовавшихъ, простѣйшихъ воспоминаній. Наконецъ и эти послѣднія, насколько мы можемъ судить, не могли бы образоваться и сохраниться въ насъ, если бы въ самой нашей чувственности, въ нашей чувствующей организаціи не было унаслѣдованной родовой памяти. Безъ этого они не были бы узнаны, сознаны, задержаны. Такимъ образомъ память и чувственность впадаютъ другъ въ друга, и если одни объясняютъ память изъ чувственности, то въ свою очередь чувственность не объяснима безъ памяти.

Мы уже видѣли, что сознаніе есть атавическій, наслѣдственный процессъ; ближайшимъ образомъ это слѣдуетъ сказать о памяти. Явленія памяти можно свести къ физіологической наслѣдственности уже по одному тому, что воспоминанія сохраняются въ непрестанномъ обновленіи мозгового вещества и мозговыхъ клѣточекъ. Психическія свойства передаются въ индивидуальномъ организмѣ отъ частицы къ частицѣ точно такъ же, какъ въ родѣ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Но въ другомъ отношеніи самыя явленія органической наслѣдственности могутъ сводиться къ *памяти* органическихъ элементовъ, къ психической способности сохранять опредѣленныя, безконечно сложныя формы движенія. Такова гипотеза Геккеля. По мнѣнію знаменитаго натуралиста, самое единообразіе въ наслѣдственной передачѣ органическихъ формъ и функцій, въ процессахъ эмбріологическаго развитія, можетъ быть объяснимо лишь изъ этого элементарнаго психическаго свойства живыхъ клѣточекъ и ихъ пластидулъ. Первоначальное зародышевое яичко у всѣхъ животныхъ одинаково: ни въ немъ, ни въ сперматозоидахъ нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ тѣхъ различныхъ окончательныхъ органическихъ формъ, которыя происходятъ изъ его развитія у отдѣльныхъ животныхъ видовъ. Различіе заключается, слѣдовательно, въ жизненной *памяти* клѣточныхъ пластидулъ, которыя у различныхъ животныхъ функціонируютъ различнымъ образомъ, повторяютъ различныя безконечно сложныя движенія и процессы. Различіе видовъ сводится, такимъ образомъ, въ сущности къ различнымъ *видамъ памяти*, или, что почти то-же, — къ различію видовыхъ идей.

Итакъ, если въ основаніи сложныхъ явленій памяти лежатъ нѣкоторые физіологическіе процессы, то въ свою очередь въ основаніи всѣхъ живыхъ процессовъ лежитъ нѣкоторая органическая жизненная память. Но какъ бы мы ни смотрѣли на соотношеніе наслѣдственности и памяти, признавая ли вмѣстѣ съ Герингомъ и Геккелемъ наслѣдственность за послѣдствіе органической памяти, или память — за результатъ преемственной передачи психическихъ формъ и движеній, — ясно, *во-первыхъ*, что память, разсматриваемая сама по себѣ, есть чисто психологическое свойство, которое столь же мало сводится къ механическимъ свойствамъ и движеніямъ, какъ и самое сознаніе; *во-вторыхъ*, что эта память, разсматриваемая психологически, простирается за предѣлы индивидуальности, сохраняя въ себѣ традиціонные, унаслѣдованные элементы. Мы уже говорили объ этомъ, разсматривая инстинкты животныхъ. Какъ-бы мы ни объясняли себѣ физическія явленія наслѣдственности — въ *психологической* наслѣдственности мы усматриваемъ родовую память, т.-е. *продолженіе предшествовавшаго сознанія однихъ индивидуальностей въ настоящемъ сознаніи другихъ*.

4. Еще болѣе загадочною, чѣмъ память, является намъ другая способность нашего духа — воображеніе, которое столь же проникаетъ собою всю область нашего сознанія, столь же искусственно отвлекается нами отъ прочихъ дѣятельностей духа. Подобно памяти, оно обусловливаетъ собою сознаніе, и если воображеніе немыслимо безъ памяти, дающей ему матеріалъ, то самая память, актуальное воспоминаніе немыслимо безъ воображенія. На ряду съ органической родовой общностью представленій слѣдуетъ отмѣтить ихъ стремленіе къ индивидуаціи, къ воплощенію въ опредѣленные образы, къ выраженію или *воображенію*. Эта способность носитъ уже, несомнѣнно, болѣе индивидуальный характеръ, имѣя прямое отношеніе къ нашей волѣ, ея удовольствіямъ и страданіямъ. При внимательномъ самонаблюденіи мы замѣчаемъ, правда, что никакое представленіе или группа представленій не могутъ быть строго индивидуальными. Каждая такая группа сопровождается цѣлымъ рядомъ другихъ, тусклыхъ представленій, наслояющихся вокругъ нея концентрически, въ порядкѣ убывающей ясности, и образующихъ какъ бы общую атмосферу ея. При этомъ каждый изъ послѣдовательныхъ круговъ такихъ сопутствующихъ представленій обладаетъ особою степенью устойчивости и интенсивности. Центральное представленіе живетъ и питается на счетъ своей психической атмосферы, нуждается въ ней для своего конкретнаго *воображенія*. Одинъ

рѣдко значительнѣе, *историчнѣе* самой дѣйствительности тѣхъ случайныхъ, давно минувшихъ событій, которыя послужили ему бстовомъ. Ибо исторія не есть простая совокупность событій, случившихся съ какимъ-либо народомъ, но то, что дѣйствительно пережито имъ.

5. Вся — такъ называемая — психологія, отъ простого самонаблюденія до психофизическихъ экспериментовъ, убѣждаетъ насъ въ отличіи личности отъ сознанія. Отожествляя ихъ, мы приходимъ къ отрицанію личности. Личное самосознаніе пробуждается въ насъ лишь много времени спустя послѣ нашего рожденія. „Личность“ исчезаетъ, забывается во снѣ, въ обморокѣ, каталепсіи, при различныхъ пораженіяхъ головного мозга, когда остается еще нѣкоторая степень сознательности. Въ явленіяхъ — такъ называемаго — раздвоенія личности, въ явленіяхъ „душевной диссоціаціи“, мы видимъ въ одномъ и томъ же тѣлѣ — какъ бы — нѣсколько индивидуальныхъ личностей, нѣсколько разобщенныхъ памятей, сосуществующихъ другъ съ другомъ. Въ нормальной жизни, наблюдая наши сновидѣнія и дѣятельность нашей фантазіи, игры дѣтей, вникая въ творчество поэта, въ сценическое искусство актера, мы убѣждаемся въ непроизвольномъ творческомъ драматизмѣ нашей душевной дѣятельности, которая не ограничивается созиданіемъ образовъ, но оживляетъ, *олицетворяетъ* ихъ, иногда подчиняя имъ все наше существо. Мы встрѣчаемъ здѣсь фиктивную, призрачную, но вмѣстѣ интенсивную жизнь, — фиктивныя, но нерѣдко крайне сильныя наслажденія и страданія. Въ каждомъ изъ насъ таится какъ будто нѣсколько различныхъ потенціальныхъ личностей, которыя только ждутъ случая, чтобы проявиться; или, точнѣе, каждый индивидуальный образъ или чувство можетъ стать на мѣсто личности. Ибо когда центральная воля вытѣснена изъ поля сознанія, когда задерживающія дѣятельности, нормирующія воображеніе, вполнѣ или отчасти парализованы, — отдѣльный образъ, отдѣльная *роль* или потенціальная личность можетъ заступить мѣсто усыпленной нормальной личности. Такая роль можетъ быть внушена человѣку постороннимъ умомъ и волей или развиться самопроизвольно подъ давленіемъ неуловимыхъ воспоминаній и впечатлѣній. Ибо всякій образъ или воспоминаніе возбуждаетъ нашу воспроизводительную, мимическую дѣятельность. Предоставленное себѣ, воображеніе стремится воспроизвести данный образъ со всею возможною яркостью; и когда въ загипнотизированномъ субъектѣ всѣ лучи сознанія сосредоточиваются на — какой-либо одной — идеѣ (такъ называемый „моноидеизмъ“), — она

способна получить необычайно яркое драматическое развитіе. Актеръ, забывшій себя въ своей роли, подчиняется ей всецѣло и выполняетъ автоматически, безошибочно рядъ дѣйствій, потребныхъ для ея полнаго осуществленія.

Указанныя явленія естественно перетолковываются тѣми психологами, которые отожествляютъ личность съ ея сознаніемъ или разсматриваютъ сознаніе какъ субъективное, личное отправленіе человѣка. Въ этомъ смыслѣ „гипнотическія явленія“, точно такъ же впрочемъ, какъ и правильныя наблюденія нормальной психической дѣятельности, грозятъ нанести отвлеченному спиритуализму болѣе чувствительный ударъ, чѣмъ самому матеріализму. Въ этихъ явленіяхъ многіе изслѣдователи видятъ экспериментальное доказательство противъ реальнаго существованія личности. Раздвоеніе сознанія, амнезія, параллельное существованіе нѣсколькихъ памятей, нѣсколькихъ личностей — всѣ эти явленія, стоящія въ зависимости отъ извѣстныхъ физіологическихъ измѣненій, доказываютъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ психологовъ, что личность, какъ источникъ и условіе сознанія, не существуетъ вовсе, что она есть простое явленіе сознанія, не обладающее никакой транесцендентальной дѣйствительностью: человѣческая личность не есть что-либо индивидуальное, потому что сознаніе не индивидуально.

Телепатическія [1]) явленія имѣли странную участь. Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ существуетъ, они были всюду извѣстны, возбуждая страхъ и недоумѣніе. Наука начала признавать ихъ только въ наши дни, несмотря на продолжающуюся оппозицію самыхъ противоположныхъ школъ. Матеріалисты отвергали эти явленія за то, что въ нихъ сказывалась, повидимому, какая-то реальная *психическая* связь между индивидами. Спиритуалисты отвергали ихъ такъ же, какъ самые достовѣрные результаты физіологіи мозга или естествознанія вообще, потому что не умѣли согласовать эти результаты съ своими представленіями о множествѣ безплотныхъ, замкнутыхъ въ себѣ индивидуальностей. Какъ бы то ни было, на однихъ этихъ явленіяхъ ничего нельзя строить; но весь споръ о природѣ личности, вновь вспыхнувшій по этому поводу, существенно зависитъ отъ ходячаго воззрѣнія на сознаніе, какъ единоличную функцію или даже какъ на нѣчто тожественное съ личностью, съ „душою“ человѣка.

---

[1]) Телепатическими явленіями называются *психическія* дѣйствія одной личности на другую „на разстояніи“, т.-е. безъ посредства извѣстныхъ доселѣ агентовъ физическихъ и физіологическихъ путей.

рѣдко значительнѣе, *историчнѣе* самой дѣйствительности тѣхъ случайныхъ, давно минувшихъ событій, которыя послужили ему остовомъ. Ибо исторія не есть простая совокупность событій, случившихся съ какимъ-либо народомъ, но то, что дѣйствительно пережито имъ.

5. Вся — такъ называемая — психологія, отъ простого самонаблюденія до психофизическихъ экспериментовъ, убѣждаетъ насъ въ отличіи личности отъ сознанія. Отожествляя ихъ, мы приходимъ къ отрицанію личности. Личное самосознаніе пробуждается въ насъ лишь много времени спустя послѣ нашего рожденія. „Личность“ исчезаетъ, забывается во снѣ, въ обморокѣ, каталепсіи, при различныхъ пораженіяхъ головного мозга, когда остается еще нѣкоторая степень сознательности. Въ явленіяхъ — такъ называемаго — раздвоенія личности, въ явленіяхъ „душевной диссоціаціи“, мы видимъ въ одномъ и томъ же тѣлѣ — какъ бы — нѣсколько индивидуальныхъ личностей, нѣсколько разобщенныхъ памятей, сосуществующихъ другъ съ другомъ. Въ нормальной жизни, наблюдая наши сновидѣнія и дѣятельность нашей фантазіи, игры дѣтей, вникая въ творчество поэта, въ сценическое искусство актера, мы убѣждаемся въ непроизвольномъ творческомъ драматизмѣ нашей душевной дѣятельности, которая не ограничивается созиданіемъ образовъ, но оживляетъ, *олицетворяетъ* ихъ, иногда подчиняя имъ все наше существо. Мы встрѣчаемъ здѣсь фиктивную, призрачную, но вмѣстѣ интенсивную жизнь, — фиктивныя, но нерѣдко крайне сильныя наслажденія и страданія. Въ каждомъ изъ насъ таится какъ будто нѣсколько различныхъ потенціальныхъ личностей, которыя только ждутъ случая, чтобы проявиться; или, точнѣе, каждый индивидуальный образъ или чувство можетъ стать на мѣсто личности. Ибо когда центральная воля вытѣснена изъ поля сознанія, когда задерживающія дѣятельности, нормирующія воображеніе, вполнѣ или отчасти парализованы, — отдѣльный образъ, отдѣльная *роль* или потенціальная личность можетъ заступить мѣсто усыпленной нормальной личности. Такая роль можетъ быть внушена человѣку постороннимъ умомъ и волей или развиться самопроизвольно подъ давленіемъ неуловимыхъ воспоминаній и впечатлѣній. Ибо всякій образъ или воспоминаніе возбуждаетъ нашу воспроизводительную, мимическую дѣятельность. Предоставленное себѣ, воображеніе стремится воспроизвести данный образъ со всею возможною яркостью; и когда въ загипнотизированномъ субъектѣ всѣ лучи сознанія сосредоточиваются на — какой-либо одной — идеѣ (такъ называемый „монодеизмъ“), — она

нибудь уничтожилось. Это понятное субъективное вѣрованіе или чувство, — понятное *сознаніе*, если можно такъ выразиться: углубляясь въ сознаніи своего существа, сознавая его нравственную дѣйствительность, я не могу себѣ представить его обращеніе въ ничто. Но, размышляя о себѣ объективно, въ связи со всѣми другими эмпирическими явленіями, я не только признаю неизбѣжнымъ свое уничтоженіе, но могу легко усумниться въ самомъ существованіи реальнаго *я*, души.

Имѣетъ ли душа, подлинная личность человѣка объективное бытіе? Можно ли объективно познать ее, доказать ея бытіе? Возможна ли метафизическая психологія, и есть ли душа познаваемый объектъ? Дикіе народы и спириты всѣхъ временъ признавали, что душа имѣетъ объективное явленіе, подлежащее воспріятію или даже экспериментаціи. Но если даже допустить возможность такихъ явленій, можно ли отожествлять призракъ съ душою и ставить на одну доску вопросъ о душѣ съ вопросомъ о призракахъ? Единственныя объективныя психическія явленія, подлежащія научному изслѣдованію, суть психофизическія явленія. Единственнымъ научнымъ методомъ въ психологіи *можетъ быть* только методъ экспериментальной психофизики, которая не задается метафизическими вопросами, но выясняетъ конкретную связь между органическими и душевными процессами. Мы видимъ однако, что, понимаемая ложно, психофизика ведетъ прямо къ отрицанію души, — поскольку она выдаетъ себя за *цѣлую* психологію. На самомъ дѣлѣ психофизика изучаетъ не душу, а физическія явленія, связанныя въ нашемъ тѣлѣ съ психическими процессами. Для научной психофизики душа можетъ и должна быть проблематичной. И какъ для геометра не существуетъ физическихъ свойствъ тѣла, такъ для психофизіолога — духовной природы души. Ясно поэтому, что психофизическія явленія не суть объективное, существенное явленіе духа и сами по себѣ еще не доказываютъ ни его индивидуальности, ни его существованія; взятыя сами по себѣ, они скорѣе говорятъ противъ него. Гдѣ же и при какихъ условіяхъ духъ можетъ имѣть объективную, универсальную дѣйствительность?

Самыя понятія личности и души даютъ намъ нѣкоторое указаніе въ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Ибо понятіе *личности* есть прежде всего нравственно юридическое понятіе, сложившееся подъ вліяніемъ нравственныхъ и правовыхъ отношеній; а представленіе о душѣ есть первоначальное *религіозное* представленіе, развившееся подъ вліяніемъ *религіозной* жизни народовъ, точно такъ же какъ

6. На дѣлѣ, подъ личностью разумѣютъ, обыкновенно, три или четыре вещи, частію весьма различныя, частію тѣсно связанныя между собою, откуда возникаетъ множество недоразумѣній и смѣшеній, затрудняющихъ и безо того сложные вопросы. Подъ личностью разумѣется, *во-первыхъ*, эмпирическая индивидуальность каждаго человѣка, какъ она является намъ — со всѣми своими особенностями и характерными чертами; *во-вторыхъ*, эта самая индивидуальность, видимая изнутри, при свѣтѣ самосознанія[1]); *въ-третьихъ*, „я“, какъ необходимый субъектъ сознанія, всегда тожественный себѣ, обусловливающій единство сознанія, и, наконецъ, *въ-четвертыхъ*, душа, тотъ невидимый, реальный субъектъ моей воли и мысли, носитель всѣхъ моихъ способностей и дѣятельностей, который проявляется эмпирически во внѣшнемъ и нравственномъ обликѣ каждаго человѣка и который сознаетъ свое „я“, какъ свое личное мѣстоименіе. Ибо въ языкѣ, какъ и въ нашихъ понятіяхъ, это сознаваемое нами „я“ есть только мѣстоименіе какого-то другого, предполагаемаго нами субъекта, котораго никто не видитъ, не знаетъ доподлинно.

Очевидно, что эта душа, облекаемая нами въ столь различные образы, не можетъ быть тожественною съ нашимъ внѣшнимъ явленіемъ или съ тѣмъ, что мы сами о себѣ мнимъ или чувствуемъ. Очевидно также, что она не можетъ быть только субъектомъ сознанія: это *я*, которое мы непосредственно въ себѣ сознаемъ, само есть нѣчто отличное отъ нашего сознанія. Я мыслю, — слѣдовательно я существую; но мнѣ думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознаніе.

Существованіе нѣкотораго реальнаго субъекта воли и сознанія, отличнаго отъ тѣлесныхъ явленій и случайныхъ внутреннихъ аффектовъ и состояній — имѣетъ для насъ высшую *внутреннюю*, субъективную достовѣрность: для каждаго изъ насъ наше собственное *я*, собственное существо — вѣрнѣе всего. Но когда идетъ рѣчь о существованіи или безсмертіи души, разумѣется объективное, абсолютное существованіе, всеобщая достовѣрность. Существуетъ-ли моя душа не только для себя, но и всеобщимъ образомъ, для всѣхъ вообще? Имѣетъ-ли она универсальное, объективное бытіе, — о субъективномъ не можетъ быть спора. Мнѣ невозможно представить, чтобы мое *я* не существовало, или чтобъ оно когда

[1]) Отсюда уже нѣкоторыя опасности нравственнаго „раздвоенія личности“: я иначе являюсь другимъ, чѣмъ себѣ, и не всѣмъ являюсь одинаково; можно и на себя смотрѣть разно.

жительствѣ людей. Во второмъ случаѣ, если сознаніе человѣка по существу своему соборно, если оно есть возможное сознаніе всѣхъ въ одномъ, то и его субъективное *я* можетъ обладать всеобщимъ, объективнымъ бытіемъ въ этомъ соборномъ сознаніи; его самосознаніе получаетъ объективную вселенскую достовѣрность. Такимъ образомъ мы приходимъ къ парадоксальному результату: между тѣмъ какъ индивидуалистическая психологія и субъективный идеализмъ одинаково ведутъ къ отрицанію индивидуальной души, *метафизическій соціализмъ*, признаніе соборности сознанія обосновываетъ нашу вѣру въ нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается въ ничто; она сохраняется и осуществляется только въ обществѣ, и притомъ въ совершенномъ обществѣ [1]).

7. Разсматривая различныя формы психической жизни человѣка— чувственность, память, воображеніе, мы нашли, что эти способности предполагаютъ родовое сознаніе. Знанія человѣка, его способности, инстинкты и страсти — все *настоящее* его психической жизни вытекаетъ изъ *прошлаго* его рода и есть продолженіе *предшествовавшаго* сознанія. Но такое ученіе о наслѣдственности психическихъ процессовъ, о преемствѣ сознанія еще не объясняетъ нисколько внутренней истинности, *логической* достовѣрности нашихъ познавательныхъ процессовъ. Оно только отодвигаетъ рѣшеніе вопроса о достовѣрности знанія или же молчаливо признаетъ его рѣшеннымъ, не объясняя логической природы сознанія. Ибо уже первое знаніе, опытъ, какъ таковой, предполагаетъ нѣкоторыя логическія формы, точнѣе нѣкоторые универсальные элементы сознанія — сознаніе времени, безъ котораго я не могу отличать одного состоянія отъ другого, сознаніе пространства, причинности, безъ которыхъ я не могу отличать вещей отъ ощущеній, *я* отъ не-*я* и т. д. Изслѣдуя понятіе личности, мы нашли, что оно обусловливается настоящимъ коллективнымъ сознаніемъ; раньше, говоря о реальномъ чувственномъ воспріятіи, мы указывали, что оно предполагаетъ универсальную чувственность. Такъ же точно, если мы разсмотримъ реальное и всеобщее познаніе, то увидимъ, что его логичность и позитивность предполагаютъ формальную соборность сознанія.

---

[1]) Мы не станемъ вдаваться здѣсь въ платоническія умозрѣнія о безсмертіи и существѣ духа. По нашему глубокому убѣжденію, ученіе о безсмертіи есть религіозное, церковное ученіе, которое внѣ церкви никогда не можетъ быть обосновано и претендовать на научное значеніе. Но самый вопросъ о церкви, о совершенномъ обществѣ, несомнѣнно, связанъ съ вопросомъ о природѣ сознанія.

и всѣ понятія о безсмертіи, воскресеніи и проч.[1]) Такимъ образомъ, нисколько не предрѣшая вопроса о духовной личности человѣка, мы видимъ, что самое понятіе о ней онъ пріобрѣтаетъ только въ *обществѣ*. Человѣческая личность есть *цѣль въ себѣ*, — таково основное предположеніе нравственнаго сознанія. Наши ближніе должны быть для насъ не средствами, по цѣлью сами по себѣ въ нашемъ дѣйствіи, въ нашемъ общеніи съ ними. И въ сознаніи своей самобытности мы требуемъ и отъ другихъ общаго признанія нашего законнаго *права*, нашего неприкосновеннаго личнаго *достоинства*. Поскольку же люди признаютъ себя не только юридически, но и нравственно отвѣтственными, поскольку они чувствуютъ себя членами нравственнаго порядка, въ нихъ неизбѣжно развиваются религіозныя понятія о грѣхѣ и святости, о возмездіи и божественномъ судѣ. Энергическое сознаніе безусловнаго достоинства человѣческой личности, пріобрѣтаемое въ нравственной и религіозной жизни народовъ, развиваетъ вѣрованіе въ ея безсмертіе, точно такъ же какъ высокая оцѣнка индивидуальности человѣка — вѣру въ ея воскресеніе.

Человѣческій духъ объективенъ лишь въ обществѣ и въ общественной дѣятельности, въ общеніи съ разумными существами, — тамъ, гдѣ онъ существуетъ истинно, не только въ себѣ и для себя, но и въ другихъ и для другихъ, и гдѣ другіе существуютъ въ немъ и для него, такъ же какъ онъ самъ. Поэтому человѣческій духъ можетъ быть вполнѣ объективнымъ лишь въ *совершенномъ*, абсолютномъ обществѣ. И можно сказать, что стремленіе къ такому обществу есть стремленіе къ истинной жизни духа, безсмертію и воскресенію.

Такимъ образомъ вопросы о душѣ сводятся въ сущности къ вопросу о природѣ сознанія: ибо если моя самость, мое „я“ можетъ быть объективно вполнѣ лишь въ сознаніи всѣхъ, то спрашивается, что такое это всеобщее сознаніе, и какъ относится къ нему мое личное сознаніе? Иначе, чтобы вернуться къ прежней постановкѣ вопроса: индивидуально ли, субъективно ли сознаніе, или же оно соборно? Въ первомъ случаѣ душа не можетъ имѣть никакой существенной объективности, никакого универсальнаго значенія и существованія: если сознаніе — субъективное явленіе, то душа — только субъективная идея, которая возникаетъ и развивается въ случайномъ со-

---

[1]) Въ извѣстномъ смыслѣ можно было бы сказать также, что представленіе индивидуальности, т.-е. живого законченнаго въ себѣ цѣлаго, есть прежде всего *эстетическое* представленіе.

жительствѣ людей. Во второмъ случаѣ, если сознаніе человѣка по существу своему соборно, если оно есть возможное сознаніе всѣхъ въ одномъ, то и его субъективное *я* можетъ обладать всеобщимъ, объективнымъ бытіемъ въ этомъ соборномъ сознаніи; его самосознаніе получаетъ объективную вселенскую достовѣрность. Такимъ образомъ мы приходимъ къ парадоксальному результату: между тѣмъ какъ индивидуалистическая психологія и субъективный идеализмъ одинаково ведутъ къ отрицанію индивидуальной души, *метафизическій соціализмъ*, признаніе соборности сознанія обосновываетъ нашу вѣру въ нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается въ ничто; она сохраняется и осуществляется только въ обществѣ, и притомъ въ совершенномъ обществѣ [1]).

7. Разсматривая различныя формы психической жизни человѣка — чувственность, память, воображеніе, мы нашли, что эти способности предполагаютъ родовое сознаніе. Знанія человѣка, его способности, инстинкты и страсти — все *настоящее* его психической жизни вытекаетъ изъ *прошлаго* его рода и есть продолженіе *предшествовавшаго* сознанія. Но такое ученіе о наслѣдственности психическихъ процессовъ, о преемствѣ сознанія еще не объясняетъ нисколько внутренней истинности, *логической* достовѣрности нашихъ познавательныхъ процессовъ. Оно только отодвигаетъ рѣшеніе вопроса о достовѣрности знанія или же молчаливо признаетъ его рѣшеннымъ, не объясняя логической природы сознанія. Ибо уже первое знаніе, опытъ, какъ таковой, предполагаетъ нѣкоторыя логическія формы, точнѣе нѣкоторые универсальные элементы сознанія — сознаніе времени, безъ котораго я не могу отличать одного состоянія отъ другого, сознаніе пространства, причинности, безъ которыхъ я не могу отличать вещей отъ ощущеній, *я* отъ *не-я* и т. д. Изслѣдуя понятіе личности, мы нашли, что оно обусловливается настоящимъ коллективнымъ сознаніемъ; раньше, говоря о реальномъ чувственномъ воспріятіи, мы указывали, что оно предполагаетъ универсальную чувственность. Такъ же точно, если мы разсмотримъ реальное и всеобщее познаніе, то увидимъ, что его логичность и позитивность предполагаютъ формальную соборность сознанія.

---

[1]) Мы не станемъ вдаваться здѣсь въ платоническія умозрѣнія о безсмертіи и существѣ духа. По нашему глубокому убѣжденію, ученіе о безсмертіи есть религіозное, церковное ученіе, которое внѣ церкви никогда не можетъ быть обосновано и претендовать на научное значеніе. Но самый вопросъ о церкви, о совершенномъ обществѣ, несомнѣнно, связанъ съ вопросомъ о природѣ сознанія.

Мы не можемъ углубляться въ многосложныя проблемы теоріи познанія и ограничимся здѣсь лишь двумя основными вопросами, вокругъ которыхъ вращается вся эта теорія. Мы разумѣемъ вопросы о познаніи и воспріятіи внѣшней *реальности и причинности*, объ истинномъ воспріятіи реальныхъ вещей или *существъ* и реальныхъ *дѣйствій*, совершающихся внѣ насъ. Какъ могу я подлинно знать, что внѣ меня есть вселенная, и что сбывающіяся вокругъ меня событія суть дѣйствія реальныхъ причинъ?

Психологически наше представленіе о дѣйствительности есть нѣчто весьма сложное; но мы спрашиваемъ не о составѣ или происхожденіи этого представленія, а о томъ, что такое сознаніе реальности, и какъ оно возможно. Прежде всего реальность вещей не есть наше представленіе: иначе дѣйствительной реальности вовсе нѣтъ, и мы приходимъ къ абсолютному иллюзіонизму. Мы должны, конечно, имѣть понятіе о реальности, чтобы говорить о ней; но въ самомъ этомъ понятіи существеннымъ признакомъ реальности выставляется ея независимость отъ насъ, отъ нашихъ субъективныхъ представленій. Реальность вещей воспринимается и представляется нами во всевозможныхъ явленіяхъ и образахъ, но сама она отлична отъ *образа* представляющихся вещей. Ибо все, что мы сознаемъ какъ представленіе, есть нѣкоторая *замѣна* представляемаго предмета: я могу относить представленіе къ его предмету и отличать его отъ такого предмета. Реальность же есть нѣчто незамѣнимое, нѣчто такое, что ничѣмъ и никакъ не можетъ быть *представлено:* дѣйствительная, подлинная реальность можетъ быть только *сознана*. Тамъ, гдѣ она только представляется, она мнима; тамъ, гдѣ она подлинна, дѣйствительна, она должна быть сознана *сама*. — Какія бы я ни имѣлъ представленія о своей личности, о своемъ характерѣ, я не представляю, а истинно *сознаю* свое существованіе. И если я знаю истинно, безусловно знаю, что есть вещи и существа, вселенная внѣ меня, и знаю это такъ же хорошо, какъ то, что я есмь, — я обладаю сознаніемъ *самой* реальности вещей, сознаю ее, такъ же какъ свою собственную реальность. Взятое само по себѣ, разсматриваемое отвлеченно, такое сознаніе по необходимости, является безсодержательнымъ, чисто формальнымъ: я не обладаю настоящимъ самосознаніемъ другихъ существъ или совершеннымъ знаніемъ ихъ качествъ, ихъ природы; я сознаю ихъ существованіе. Но такое сознаніе, обусловливающее всякое дальнѣйшее познаніе, есть нѣчто иное, чѣмъ простое внѣшнее знаніе о вещахъ. Въ самомъ дѣлѣ, независимая отъ насъ реаль-

ность вещей не можетъ быть познана нами *a priori* изъ чистыхъ понятій, потому что изъ такихъ понятій выводятся однѣ мыслимыя возможности, а не дѣйствительность. И вмѣстѣ съ тѣмъ такая реальность не можетъ быть познана нами *a posteriori* изъ субъективныхъ ощущеній, потому что она несубъективна и независима отъ насъ. Не будучи представленіемъ, реальность вещей не познается, а сознается нами, точно такъ же какъ наше собственное существованіе: я не только знаю ее ab exteriori, но *со-знаю* ее вмѣстѣ съ нею и за нее ab interiori, *я имѣю въ себѣ ея собственное возможное сознаніе.*

Я не могу сомнѣваться въ томъ, что есть внѣ меня нѣчто реальное, другое, чѣмъ я самъ, и я признаю, что эта реальность универсальна, безусловна; въ такомъ случаѣ и мое сознаніе этой реальности не можетъ быть субъективнымъ, если оно подлинно. Конечно, въ моихъ представленіяхъ о свойствахъ и существѣ вещей — много субъективнаго, много наивнаго антропоморфизма. Но въ корнѣ всего нашего знанія, опыта, воспріятія — лежитъ возможное (потенціальное) сознаніе всеобщей реальности; и безъ этого сознанія мы не могли бы познавать актуально и конкретно какъ отдѣльныя вещи, такъ и общія свойства вещей.

Итакъ реальность есть нѣчто истинное или же она есть нѣчто мнимое; я сознаю ее самое, или я только представляю ее себѣ. Если мы имѣемъ ея подлинное сознаніе, если мы сознаемъ ее такъ же, какъ нашу собственную реальность, то сознаніе наше соборно по существу: разъ я могу подлинно сознавать другія существа, сознаніе есть не только мое, но общее, т.-е. возможное сознаніе всѣхъ. Въ первомъ этюдѣ мы доказывали, что логическое познаніе реальности выходитъ за предѣлы компетенціи индивидуальной личности. Теперь мы видимъ яснѣе, что познаніе предполагаетъ нѣкоторое потенціальное всеединство сознанія, нѣкоторое соборное сознаніе, постепенно развивающееся въ познаваніи.

8. Чтобы уяснить себѣ болѣе конкретно характеръ нашего познанія дѣйствительности, разсмотримъ здѣсь сознаніе причинности, которымъ оно всецѣло опредѣляется.

Причинность есть универсальный законъ дѣйствительности, безъ сознанія котораго невозможно познаніе природы, невозможенъ никакой опытъ вообще. Безъ сознанія причинности я не могу отличать *я* отъ не-*я*, ощущеній отъ вещей, точно такъ же какъ я не могу различать никакой вещи, никакого объективнаго слѣдованія явленій во времени, — не говоря уже о единообразіи въ

порядкѣ явленій. Если въ насъ есть сознаніе реальности, которую мы признаемъ дѣйствительною, мы имѣемъ и сознаніе ея причиннаго дѣйствія на насъ. И потому вопросъ о причинности непосредственно связанъ съ вопросомъ о реальности.

Что такое сознаніе причинности, и какъ оно возможно? Вокругъ насъ совершаются нѣкоторыя измѣненія и событія, которыя мы, въ силу нашего сознанія причинности, познаемъ какъ *дѣйствія*, т.-е. предполагаемъ за ними нѣкоторыхъ извѣстныхъ или неизвѣстныхъ *дѣятелей*. *Дѣйствіе* есть то, что посредствуетъ между причиной и слѣдствіемъ; дѣйствіе есть сама причинность, и потому понятіе дѣйствія неразрывно связано съ понятіемъ дѣйствующей причины и объективнаго измѣненія, — слѣдствія. Конечно, наше примѣненіе этихъ понятій ко всевозможнымъ послѣдовательностямъ бываетъ часто ошибочнымъ: мы населяемъ природу воображаемыми дѣятелями, видимъ одну причину тамъ, гдѣ есть равнодѣйствующая множества силъ, или тамъ, гдѣ вовсе нѣтъ причинной связи (post hoc — ergo propter hoc). Научныя изслѣдованія показываютъ, что, въ большинствѣ случаевъ, мы ошибочно приписываемъ дѣйствія не тѣмъ причинамъ, которыя ихъ производятъ, а лишь тѣмъ, которыя способствуютъ ихъ проявленію, устраняютъ препятствія, ихъ задерживающія. Но какъ бы ни было несовершенно и условно наше знаніе причинъ, самая категорія причинности, въ силу которой мы за видимымъ результатомъ всегда предполагаемъ дѣйствіе и дѣятеля, — есть безусловная категорія сознанія.

Какимъ же образомъ и по какому праву мы признаемъ реальность какихъ-либо дѣйствій кромѣ нашихъ собственныхъ, и почему мы сознаемъ совершающіяся вокругъ насъ измѣненія, какъ дѣйствія другихъ дѣятелей, другихъ причинъ? Дѣлаемъ ли мы это на основаніи какого-либо непосредственнаго воспріятія, или же по аналогіи собственныхъ дѣйствій приписываемъ другимъ существамъ то, что принадлежитъ намъ?

Какъ извѣстно, и то и другое утвержденіе было высказываемо неоднократно; въ нашихъ этіологическихъ сужденіяхъ (т.-е. сужденіяхъ причинности) произвольныя или условныя олицетворенія играютъ несомнѣнную роль, о чемъ свидѣтельствуетъ самый нашъ языкъ (стулъ стоитъ, дождь идетъ, ружье стрѣляетъ и т. д.). Для животнаго, для ребенка или дикаря не существуетъ неоживленной природы. И если мы вглядимся въ наши собственныя представленія о причинности, мы легко замѣтимъ, что всякое дѣйствіе представляется намъ по аналогіи волевого дѣйствія, воображается какъ

своего рода поступокъ. И хотя мы обыкновенно вполнѣ признаемъ условность такихъ олицетвореній, самое понятіе дѣйствующей причины совпадаетъ съ понятіемъ дѣятеля.

Но если мы дѣйствительно олицетворяемъ событія, сами создаемъ причины, то какой законъ, какое общее свойство сознанія насъ къ этому побуждаетъ, и какъ можетъ такая психическая операція имѣть логическое значеніе, обусловливая собою все наше истинное знаніе? Всякое объясненіе причинности или реальности, какъ чисто субъективной формы сознанія, неизбѣжно приводитъ насъ къ абсурду абсолютнаго иллюзіонизма, которому противорѣчитъ наше коренное убѣжденіе, наше глубочайшее сознаніе реальной дѣйствительности. Если же мы, допуская такую дѣйствительность и общее взаимодѣйствіе вещей, признаемъ въ то же время субъективное происхожденіе понятія причинности, намъ остается предположить какую-то „предустановленную гармонію“ между сознаніемъ и вещами, — гипотеза не научная и ровно ничего не объясняющая: ибо если мы не сознаемъ *реальной*, дѣйствительной причинности, мы ничего не можемъ знать о внѣшнихъ вещахъ, а слѣд. и о гармоніи между ими и нами.

Сознаніе дѣйствія обусловливаетъ собою всякій опытъ, ибо самый опытъ есть не что иное, какъ познаніе дѣйствительности. Очевидно, что внѣшній опытъ предшествуетъ внутреннему, сознаніе — самосознанію и самопознанію. И уже по одному этому общій законъ, побуждающій насъ признавать внѣшнія существа и сознавать событія, какъ дѣйствія, не можетъ основываться на какихъ-либо аналогіяхъ съ нашей волей и нашими внутренними дѣйствіями. Сознаніе причинности есть *коренное*, а не производное. И если при его помощи мы воспринимаемъ внѣшнія явленія какъ дѣйствія, то при его же помощи мы понимаемъ и свои дѣйствія какъ внѣшнія событія, могущія имѣть всеобщія, объективныя послѣдствія.

Исходя изъ наиболѣе достовѣрнаго, изъ непосредственно — очевидныхъ истинъ, изъ сознанія причинности, изъ нашего коренного убѣжденія въ реальности вещей, мы должны признать, что въ своемъ сознаніи человѣкъ обладаетъ способностью *сознавать* не только себя, но и другихъ, и не только свои дѣйствія, но и дѣйствія другихъ. И какъ ни просто, какъ ни очевидно это положеніе, изъ него вытекаютъ самыя важныя послѣдствія, которыя многимъ кажутся парадоксальными. Если мы можемъ познавать логично и положительно причинность, дѣйствительность другихъ существъ, ясно, что мы должны признать формальную соборность человѣческаго сознанія, которая позволяетъ

ему подлинно сознавать эту реальность и дѣйствіе другихъ, — всеобщую дѣйствительность. Только въ силу этого свойства моего сознанія я могу объективно познавать причинность, т.-е. истинно понимать внѣшнія событія, какъ явленія самостоятельныхъ причинъ или дѣятелей, сущихъ для себя, а не для меня одного. Въ силу этого же свойства, я постигаю свои собственныя дѣйствія, какъ объективныя событія, дѣйствительныя не только для меня, но и для другихъ, и мое собственное *я* не только какъ субъектъ, являющійся себѣ одному, но какъ существо, которое есть и должно быть для всѣхъ и со всѣми. Мы *сознаемъ* причинность и реальность вещей sensu propio, т.-е. въ собственномъ смыслѣ слова. Но если мы не признаемъ соборный характеръ этого сознанія, мы поневолѣ должны допустить, что реальность и причинность другихъ вещей и существъ только *представляется* нами, а не сознается въ дѣйствительности. А это значитъ — признать воображаемый характеръ всякой реальности и всякаго дѣйствія, — прійти къ абсолютному нигилизму.

Въ дѣйствительности я могу понимать внѣшнія событія столь же жизненно, какъ свои собственныя, я могу сочувствовать другимъ существамъ, любить ихъ больше себя. Я вижу вездѣ дѣятелей, и пробудившейся мысли весь міръ представляется „полнымъ боговъ и душъ“, прежде чѣмъ она научается различать условный характеръ своихъ олицетвореній. И вмѣстѣ съ тѣмъ мои собственныя внутреннія движенія, мои дѣйствія, мое *я* получаютъ для меня объективный характеръ. Такое постоянное движеніе отъ субъекта къ объекту, отъ существа къ явленію и отъ явленія къ существу — составляетъ основную черту нашего воспріятія живой дѣйствительности. Отъ начала природа представляется человѣку живою, точно такъ же какъ и его собственное существо — объективнымъ. Онъ естественно ошибается относительно существа и природы причинъ и дѣйствій; до развитія научной мысли онъ понимаетъ природу антропоморфно, воображаетъ свою душу, какъ чувственный призракъ. Тѣмъ не менѣе такой наивный антропоморфизмъ и матеріализмъ первобытнаго міросозерцанія нисколько не убавляютъ абсолютную, формальную достовѣрность *причинности* и реальности.

Категорія причинности есть прежде всего *форма* познанія. Безъ этой формы мы не можемъ сознавать ни себя ни другихъ, не можемъ ни понимать, ни воспринимать природы, познавать дѣйствія другихъ причинъ, реальность другихъ существъ и объективныя послѣдствія нашихъ дѣйствій. Но сама по себѣ эта всеобщая „форма“,

обусловливающая вообще наше дѣйствительное познаніе и опытъ, еще не даетъ намъ никакихъ частныхъ, эмпирическихъ знаній, никакихъ опредѣленныхъ знаній вообще. Человѣкъ не обладаетъ готовымъ реальнымъ знаніемъ причинъ и дѣйствій, а только *возможнымъ* сознаніемъ ихъ[1]). Все человѣческое сознаніе, какъ мы уже указывали, носитъ потенціальный характеръ. И потому наше знаніе о причинахъ, которое мы пріобрѣтаемъ въ опытѣ, въ одно и то же время достовѣрно и несовершенно, истинно и ложно, безусловно и относительно.

Наши понятія реальности и причинности обусловлены внутренней соборностью человѣческаго сознанія, и потому они логичны и всеобщимъ образомъ достовѣрны. Но такъ какъ самая соборность нашего сознанія есть еще нѣчто осуществляющееся, нѣчто возможное, хотя и долженствующее быть, то и самое наше знаніе реальности и причинности внѣшне, формально и не вполнѣ дѣйствительно. Отсюда объясняются всѣ наши частныя погрѣшности въ опредѣленіи причинной связи явленій, все наше невѣдѣніе относительно дѣйствительныхъ законовъ природы при безусловномъ знаніи всеобщаго закона причинности. Отсюда же вытекаютъ многочисленныя противорѣчія или антиноміи, заключающіяся въ нашихъ понятіяхъ. Всѣ эти антиноміи нашего разума обусловливаются потенціальнымъ характеромъ нашего сознанія, противорѣчіемъ или несоотвѣтствіемъ между его формой, его идеальной возможностью, и его эмпирическимъ содержаніемъ. Поэтому раціонализмъ, отвлеченно признавшій безусловный характеръ человѣческаго разума, неизбѣжно запутывается въ его дѣйствительныхъ противорѣчіяхъ и приходитъ къ скептицизму или къ принципіальной софистикѣ.

Разсмотримъ здѣсь антиноміи причинности. Наше всеобщее понятіе причинности относится, очевидно, къ общей дѣйствительности, обнимающей въ себѣ совокупность причинъ, и есть законъ универсальнаго дѣйствованія или энергіи. На самомъ же дѣлѣ мы воспринимаемъ лишь частныя явленія и частныя причины, которыя мы связываемъ нашимъ универсальнымъ понятіемъ. Отсюда и вытекаютъ многочисленныя противорѣчія. Все сбывающееся вокругъ насъ является намъ во многихъ отношеніяхъ случайнымъ: случайна

---

[1]) Едва ли нужно прибавлять, что человѣкъ всего менѣе обладаетъ готовымъ *понятіемъ* дѣйствія, и что онъ не родится съ готовою формулой закона причинности. Онъ можетъ познавать, не зная ничего о своихъ познавательныхъ процессахъ, разсуждать, не зная логики, точно такъ же какъ онъ можетъ жить, не зная физіологическихъ законовъ дыханія и кровообращенія.

встрѣча или совпаденіе какихъ-либо обстоятельствъ, когда изъ разсмотрѣнія каждаго изъ нихъ въ связи съ ихъ ближайшими причинами мы не можемъ предсказать ихъ встрѣчи; случайна вся эмпирическая дѣйствительность, поскольку вся она является намъ какимъ-то непостижимымъ стеченіемъ обстоятельствъ, безконечнымъ накопленіемъ случайностей. Матеріализмъ или такъ называемое механическое міросозерцаніе, признающее безусловный характеръ эмпирической причинности, разсматриваетъ вселенную, какъ продуктъ абсолютной необходимости и вмѣстѣ совершеннаго, слѣпого случая! Понимаемая такимъ образомъ, причинность получаетъ *роковой* характеръ. Уже древніе опредѣляли рокъ, какъ неизвѣстную причину. Случайность является намъ роковою, когда мы видимъ въ ней дѣйствія неизвѣстныхъ или непознаваемыхъ причинъ. Причина же получаетъ этотъ характеръ, когда мы приписываемъ ей дѣйствіе, необъяснимое изъ нея одной[1]). И поскольку мы знаемъ всегда лишь частныя причины, мы приписываемъ всѣмъ имъ роковой характеръ и мыслимъ самую причинность, какъ слѣпую и безличную необходимость, исключающую всякую свободу. Сознавая причинность формальнымъ образомъ, мы естественно видимъ въ ней лишь внѣшнюю связь, роковой законъ. Понятіе всеобщей причинности, законъ всеобщаго дѣйствія — идеальны, относятся къ абсолютной дѣйствительности; мы же пользуемся ими для заполненія реальныхъ пробѣловъ нашего знанія, соединяя въ этихъ универсальныхъ, „каѳолическихъ“ формахъ однѣ частности. Отсюда рождается суевѣріе причинности: мы гипостазируемъ ее, возводимъ ее въ какой-то вѣчный „законъ“, которому все „подчиняется“, между тѣмъ какъ всеобщая причинность не есть что-либо внѣшнее дѣйствію, это — полнота дѣйствія, само всеобщее дѣйствіе. Существо, опредѣляющееся къ дѣйствію не частными причинами, но идеальною полнотою, было бы совершенно свободно. Роковая необходимость, ощущаемая нами, какъ граница и принужденіе (necessitas), есть ложная зависимость отъ частныхъ причинъ, которая противорѣчитъ истинной причинности, истинному дѣйствію. Въ нравственной области только то дѣйствіе признается благимъ и внутренно свободнымъ, которое исполняетъ вселенскій законъ правды.

---

[1]) На самомъ дѣлѣ всякое дѣйствіе, совершающееся во времени, имѣетъ этотъ случайный и вмѣстѣ роковой характеръ уже по одному тому, что причины его обусловливающія, отчасти *всегда* опредѣляются лишь въ будущемъ, т.-е. телеологически.

Размышляя о причинной связи явленій, какъ она является намъ въ нашемъ опытѣ, мы естественно приходимъ къ идеѣ внѣшней необходимости, безконечной обусловленности явленій, безконечнаго ряда причинъ и слѣдствій. Съ другой стороны, всякое дѣйствіе предполагаетъ дѣятеля, который его производитъ. Понятіе дѣйствія универсально; мыслимое во времени, дѣйствіе представляется безконечнымъ и безначальнымъ слѣдованіемъ, въ которомъ мы нигдѣ не можемъ открыть первой причины — причины, какъ таковой. Но вмѣстѣ съ тѣмъ каждое опредѣленное дѣйствіе предполагаетъ истинную самостоятельную причину.

Таковы антиноміи, находимыя нами въ самомъ понятіи причинности, — противорѣчіе между необходимостью и свободой, между понятіемъ всеобщей связи явленій и внутренней свободой дѣйствія, — независимостью дѣятелей. Наше сознаніе причинности въ одно и то же время идеально и эмпирично, объективно и субъективно, истинно и ложно. И поскольку оно идеально — оно объективно, истинно; поскольку оно эмпирично — оно относительно, субъективно, призрачно.

То же самое пришлось бы сказать и о чувственныхъ формахъ внѣшняго намъ бытія — о времени и пространствѣ, если бы рамки нашего этюда позволяли намъ о нихъ распространяться[1]). Ничто не раскрываетъ намъ столь наглядно переходный характеръ чело-

---

[1]) Что время и пространство суть универсальныя формы чувственности, — кажется намъ вполнѣ доказаннымъ. Признаемъ ли мы ихъ „интуиціями“ вмѣстѣ съ Кантомъ, — мы, въ силу ихъ объективной универсальности, ихъ безконечности, не можемъ признать ихъ *субъективными*. Допустимъ ли мы, что пространство и время существуютъ объективно, независимо отъ насъ, — мы все же должны допустить, что они сознаются, представляются нами и являются необходимыми формами сознанія, формами всего нашего опыта, хотя индивидуальная чувственность, индивидуальное сознаніе и не могло бы обнять этой двойной актуальной безконечности. Сознаніе, объемлющее пространство и время, по необходимости универсально; чувственность, ихъ воспринимающая, обладаетъ безконечностью и вѣчностью. Но, съ другой стороны, мы сознаемъ эту безконечность лишь внѣшнимъ и формальнымъ образомъ: все, что занимаетъ время и пространство, все предполагаемое ихъ содержаніе оказывается конечнымъ и ограниченнымъ. Отсюда возникаютъ антиноміи, смущающія философовъ, со времени Зенона Элейскаго. Этотъ мыслитель первый указалъ на внутреннія противорѣчія чувственнаго бытія: вещи не наполняютъ того пространства, которое онѣ внѣшнимъ образомъ, повидимому, занимаютъ; движеніе не наполняетъ времени, которое оно занимаетъ столь же внѣшнимъ образомъ. Ибо пространство, точно такъ же какъ и время, безконечно не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ образомъ: вещество дѣлимо до безконечности въ пространствѣ, точно такъ же какъ и движеніе во времени, между тѣмъ какъ пространство и время внутренно непрерывны и недѣлимы (нельзя разъять въ пространствѣ и времени двѣ смежныя точки или два смежные момента). Пространство и время, какъ универсальныя формы чувственности, сами находятся въ противорѣчіи съ своимъ эмпирическимъ содержаніемъ. Пространство и время,

вѣческаго сознанія, какъ эти пустыя *формы полноты и вѣчности*, въ одно и то же время реальныя и призрачныя, истинныя и ложныя, источникъ противорѣчій дѣйствительности и камень преткновенія философовъ.

Всѣ эти антиноміи, заражающія наши понятія, составляютъ общее достояніе человѣка и нерѣшимы теоретическимъ путемъ, ибо онѣ зависятъ отъ самаго характера нашего теоретическаго сознанія и постольку являются общимъ наслѣдіемъ человѣка. Наше сознаніе и познаніе всеобщи лишь въ возможности, и потому эта всеобщность, универсальность ихъ проявляется въ дѣйствительности лишь въ *понятіяхъ* какъ *форма* нашихъ знаній. Какъ мы уже указывали раньше, чтобы разрѣшить основныя противорѣчія сознанія, нужно сдѣлать его дѣйствительно всеобщимъ, соборнымъ сознаніемъ, осуществить его внутренній идеалъ. И такимъ образомъ вопросъ о природѣ сознанія приводитъ насъ къ этической задачѣ.

9. Каковы бы ни были наши представленія о природѣ и происхожденіи теоретическаго сознанія и эмпирическихъ знаній, ясно, что нравственное сознаніе возникаетъ и развивается лишь въ общеніи разумныхъ существъ между собою. Человѣкъ, нравственно оторванный отъ другихъ людей, живущій собою и для себя одного, очевидно, не можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ. И наоборотъ, совершенная нравственность достижима лишь въ совершенномъ обществѣ.

Благая воля, которая есть основаніе нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чемъ-либо иномъ, кромѣ любви, не есть истинная мораль и безнравственна въ своемъ корнѣ. Любовь же предполагаетъ любящаго и любимаго и въ своемъ совершенномъ осуществленіи есть союзъ любящихъ. Полнота любва, высшій идеалъ нравственнаго блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздѣльное единство всего любимаго. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что совершенная любовь осуществима лишь въ совершенномъ обществѣ. Любовь не можетъ и не хочетъ быть

какъ показалъ Зенонъ (см. мою книгу „Метафизика въ древней Греціи“ 1890 г., стран. 290 и слѣд.), могутъ быть истинно, внутренно наполнены лишь абсолютной *полнотою* и *вѣчностью*; они суть формы этой идеальной полноты. Такимъ образомъ и здѣсь положительное истинное содержаніе пространства и времени оказывается идеальнымъ, эмпирическое — мнимымъ и условнымъ. Съ одной стороны, время и пространство имѣютъ идеальную, трансцендентальную дѣйствительность, какъ формы возможной полноты. Съ другой — они представляются ненаполненными, безсодержательными, пустыми и являются формами ненаполненнаго, призрачнаго существованія, коллективной иллюзіи.

одна; она есть *альтруизмъ* и внутренно предполагаетъ *друга*, ищетъ его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по ученію христіанства, та любовь, которая отъ вѣка рождаетъ себѣ *возлюбленнаго*, любитъ въ немъ и черезъ него, — любовь, которая можетъ наполнить и оживить самое ничтожество, создавъ все изъ ничего въ своемъ творческомъ экстазѣ.

Мы знаемъ любовь, какъ естественную склонность, какъ нравственный законъ, какъ идеалъ; она является человѣку сначала какъ инстинктъ, затѣмъ, какъ подвигъ, наконецъ, какъ благодать, дающаяся ему. Ибо по мѣрѣ нравственнаго его развитія онъ все глубже проникается ея сознаніемъ. Сначала онъ естественно *ощущаетъ* расположеніе къ нѣкоторымъ людямъ и въ своей семейной жизни учится сочувствовать имъ и жалѣть ихъ. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ его общественный кругозоръ расширяется, онъ *сознаетъ* общее значеніе нравственнаго добра, онъ видитъ въ любви свой *долгъ*, понимаетъ ее какъ всеобщій *законъ*, и признаетъ какъ *заповѣдь* надъ собою, чтобы, наконецъ, *повѣрить* въ любовь какъ въ Божество.

Любовь естественная присуща всему живому. Нисходя отъ высшихъ ея проявленій въ семейной любви человѣка, отъ стадныхъ инстинктовъ животныхъ, до самыхъ элементарныхъ процессовъ размноженія[1]), мы всюду находимъ тотъ основной, органическій альтруизмъ, въ силу котораго существа внутренно предполагаютъ другъ друга, тяготѣютъ къ другимъ существамъ и утверждаютъ не только себя, но и другія существа, живутъ для другихъ. И уже въ естественномъ альтруизмѣ животныхъ, въ ихъ любви къ дѣтенышамъ, въ ихъ взаимной защитѣ, иногда въ полномъ подчиненіи индивидуальныхъ интересовъ общественнымъ — мы видимъ первые проблески истинной, самоотверженной любви, полагающей за другихъ свою душу. Отъ рыбъ и насѣкомыхъ до высшихъ животныхъ мы видимъ одинъ и тотъ же нравственный инстинктъ, которому сочувствуетъ человѣкъ. Уже здѣсь любовь внутренно соединяетъ обособленныя индивидуальности, побуждая ихъ забывать о себѣ, быть для другихъ и печись о другихъ какъ о себѣ, и даже болѣе, чѣмъ о себѣ.

Любовь врождена человѣку. Она не образуется внѣшнимъ образомъ и не можетъ быть результатомъ индивидуальнаго усилія чело-

---

[1]) Ср. Основы этики Герберта Спенсера, который также признаетъ въ этихъ процессахъ первыя проявленія альтруизма.

вѣка. Она зарождается въ немъ сама собою и растетъ, если ея не заглушаютъ. Нельзя полагать рѣзкую грань между теоретическимъ и нравственнымъ сознаніемъ человѣка; если онъ сознаетъ непосредственно реальность и дѣйственность тѣхъ существъ, съ которыми онъ вступаетъ въ общеніе, онъ солидаренъ съ ними уже въ этомъ сознаніи. И какъ признаніе реальности и причинности существъ вытекаетъ изъ возможной солидарности нашего сознанія, такъ любовь есть дѣятельное осуществленіе этой солидарности.

Прежде чѣмъ стать сознательной и простираться на всѣхъ людей, прежде чѣмъ стать заповѣдью или Божествомъ — человѣческая любовь имѣетъ свой инстинктивный характеръ, семейный, родовой. Мы любимъ естественно семью и родныхъ, тѣхъ, съ кѣмъ мы уже солидарны и въ комъ мы чувствуемъ свою кровь, свою физическую, нравственную солидарность.

Изъ сознанія этой эмпирической солидарности членовъ семьи, рода, племени возникаетъ вся первобытная нравственность родового быта съ ея естественными требованіями взаимной помощи и защиты, родовой мести, почитанія старшихъ, семейной чистоты, мужества. Здѣсь нѣтъ еще сознанія личной свободы и отвѣтственности, нѣтъ сознанія безусловнаго характера, нравственныхъ обязанностей: личность поглощается родомъ и его традиціями. Мужество является одной изъ кардинальныхъ добродѣтелей древнихъ, и самая добродѣтель получаетъ аристократическій характеръ *благородства*. Жажда славы есть этическій мотивъ древняго міра. Самая любовь ограничивается *своими*, и даже *дружба*, основанная на внутреннемъ душевномъ сродствѣ, на свободной личной симпатіи, является уже какъ нѣкоторое идеальное расширеніе первоначальной безличной нравственности.

Но родовая мораль падаетъ и разлагается вмѣстѣ съ родовымъ бытомъ; развивается личность и личное самосознаніе. И человѣкъ видитъ, что онъ долженъ искать нормы своихъ поступковъ не въ случайныхъ обычаяхъ, не въ преходящихъ и шаткихъ законахъ и традиціяхъ, а въ своемъ сознаніи всеобщей правды. Такъ въ Греціи, вмѣстѣ съ распаденіемъ всѣхъ основъ древняго общества, среди крайняго развитія индивидуалистическихъ стремленій, въ лицѣ Сократа выступаетъ новое нравственное ученіе. Онъ первый созналъ безотносительную цѣнность нравственнаго добра, безусловный и универсальный характеръ нравственнаго закона, его „καθоличность“ *(ἐν τοῖς ἠθικοῖς τὸ καθόλου ἐζήτει)*. Познавая себя, человѣкъ неизбѣжно сознаетъ этотъ законъ, который онъ

находитъ въ своей совѣсти. Онъ понимаетъ, что добро есть всеобщая обязанность по отношенію ко всѣмъ — не только къ роднымъ и близкимъ; что оно только тогда истинно и дорого, когда вполнѣ безкорыстно, когда мы преслѣдуемъ не свои цѣли, но въ каждомъ ближнемъ видимъ *цѣль въ себѣ*. Отсюда вытекаетъ *долгъ* — „любить ближняго какъ самого себя“ и любить идеалъ добра — „всѣмъ сердцемъ и помышленіемъ“. Ибо добро есть то, что безусловно *должно* быть и сознается какъ законъ, обязательный для совѣсти каждаго.

Мы не станемъ останавливаться на анализѣ нравственнаго сознанія, отсылая читателя къ безсмертнымъ твореніямъ Канта. Если я въ возможности солидаренъ со всѣми и познаю истину въ этой возможной солидарности, то ясно, что я долженъ *осуществлять* ее въ дѣйствительности. И какъ я всеобщимъ образомъ сознаю бытіе и дѣйствіе другихъ существъ, такъ я чувствую идеальную, нравственную необходимость всеобщаго альтруизма, т.-е. всеобщей, совершенной любви ко всѣмъ. Эта всеобщая любовь отлична отъ естественной склонности и даже противна ей; это мой *долгъ* по отношенію ко всѣмъ, всеобщій нравственный законъ.

Нельзя сказать, чтобы человѣкъ зналъ этотъ законъ a priori, потому что онъ прежде былъ нравственъ и не зналъ его; еще менѣе возможно, чтобы человѣкъ позналъ эту всеобщую безусловную правду a posteriori, — понялъ добро безъ добра, нравственность безъ нравственности. Но когда человѣкъ достигаетъ извѣстной степени самосознанія, когда онъ отрѣшается отъ всемогущаго господства внушенныхъ предразсудковъ, традиціонныхъ принциповъ родовой морали, онъ *сознаетъ* этотъ законъ, находитъ его въ себѣ. Этотъ законъ не есть нѣчто внѣшнее намъ: онъ предзаложенъ въ самомъ сознаніи нашемъ. Мы не хотимъ сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, чтобы человѣческая воля была самозаконна, чтобы она сама давала себѣ этотъ законъ [1]): это законъ нашего сознанія, соборнаго по своему истинному существу, но еще несовершеннаго, не достигшаго своей идеальной цѣли. Познаніе этого закона есть сознаніе нашего идеальнаго назначенія и вмѣстѣ нашего *долга* или вины. Ибо, познавая себя, человѣкъ

---

[1]) Великій отецъ новой философіи впалъ и здѣсь въ ту же ошибку, что въ своей критикѣ теоретическаго разума: признавъ универсальность нравственнаго закона, доказавъ, что имъ обусловливается a priori нравственное сознаніе человѣка, онъ призналъ его субъективнымъ и провозгласилъ автономію человѣческой воли, что вовлекло его въ многочисленныя противорѣчія относительно самаго существа этой воли.

находитъ въ себѣ самомъ глубокое противорѣчіе съ неисполненной имъ правдой,— съ правдой его собственнаго сознанія.

Точно такъ же какъ мы узнаемъ законъ причинности, законъ всеобщаго дѣйствія, такъ точно узнаемъ мы и нравственный законъ. Мы сознаемъ реальную дѣйствительность другихъ существъ въ силу нашей возможной, формальной солидарности съ ними; но намъ мало одного отвлеченнаго сознанія, которому противорѣчитъ наше глубокое невѣдѣніе, наше внутреннее разобщеніе съ другими существами. Въ самой дѣйствительности нашего теоретическаго сознанія, въ самомъ его несовершенствѣ и лжи уже заключается такимъ образомъ этическая задача; самый *разумъ* долженъ пробуждать въ насъ *совѣсть*, теоретическое сознаніе — нравственное.

Законъ причинности есть формальный законъ, не сообщающій намъ никакихъ дѣйствительныхъ знаній; это лишь форма нашего познанія. Нравственный законъ, законъ всеобщей солидарности нравственныхъ цѣлей — предполагаетъ не эту безсодержательную форму, но самое идеальное содержаніе, самое истинное существо всеобщаго сознанія, какъ нѣчто безусловно *должное* быть: его санкція не въ формальномъ согласіи отдѣльныхъ существъ, но въ ихъ идеальномъ, долженствующемъ быть единствѣ. Мы не можемъ не сознавать внѣшней намъ реальности и причинности, и это сознаніе *предполагаетъ* формальную связь, формальную солидарность сущаго. Нравственный законъ *требуетъ* дѣйствительнаго осуществленія полной идеальной солидарности: мы *должны* признавать и любить ближняго какъ себя самихъ, полнота правды *должна* быть нашей цѣлью.

Опредѣляясь къ дѣйствію частными побужденіями и причинами, человѣкъ не можетъ быть истинно нравственнымъ и свободнымъ. Онъ освобождается лишь въ истинной любви, гдѣ его воля опредѣляется идеальною полнотою правды [1]). Нравственный законъ есть сознаніе этой еще неисполненной правды, сознаніе долга передъ самимъ собой, передъ всѣмъ существующимъ, передъ самою Высшею

---

[1]) Кантъ утверждаетъ, что человѣкъ дѣйствуетъ свободно, когда опредѣляется практическимъ разумомъ, т.-е. сознаніемъ нравственнаго „императива". Но три формы императива Канта („дѣйствуй такъ, чтобы внутреннее правило твоего дѣйствія могло стать принципомъ *вселенскаго* законодательства"; „дѣйствуй такъ, чтобы ты самъ и твой ближній былъ въ твоемъ дѣйствіи не средствомъ, но *цѣлью самъ по себѣ*"; и „дѣйствуй такъ, какъ если бы ты былъ главою въ царствѣ цѣлей") эти три формы категорическаго императива совпадаютъ съ тремя верховными *идеями* — вселенной, души. Бога, какъ главы духовнаго міра. Практическій разумъ есть, слѣд., способность идеальнаго самоопредѣленія или способность дѣйствовать сообразно вселенскому идеалу.

Правдой. Этотъ законъ, въ одно и то же время внутренно присущій человѣку и внѣшній ему, живетъ въ человѣкѣ и судитъ его. И чѣмъ глубже входитъ человѣкъ въ свою совѣсть, тѣмъ больше проникается онъ благоговѣніемъ передъ идеальнымъ содержаніемъ этого закона и сознаетъ все свое несоотвѣтствіе, все свое противорѣчіе съ нимъ — во всякомъ дѣлѣ, внѣшнемъ или внутреннемъ, во всякомъ отношеніи. Онъ не можетъ уйти отъ закона, удовлетворить ему какимъ бы то ни было подвигомъ. И чѣмъ глубже сознаетъ человѣкъ зло своей природы, тѣмъ сильнѣе въ немъ потребность къ оправданію, искупленію и примиренію съ Высшей Правдой. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознаетъ, что конечнаго примиренія и оправданія онъ не можетъ достигнуть самъ собою, ибо онъ долженъ искать его лишь въ *совершенной любви*. Только совершенная любовь можетъ оправдать человѣка, — полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая въ себѣ больше, чѣмъ все, не есть природный инстинктъ человѣка или личный подвигъ его воли, а *благодать*, независимая отъ него и вмѣстѣ дающаяся ему.

Мы не можемъ и не хотимъ доказывать эту благодать умозрѣніемъ: она не принимаетъ внѣшняго свидѣтельства. Но таковъ, во всякомъ случаѣ, историческій ходъ нравственнаго развитія: любовь, какъ инстинктъ, есть эмпирическій фактъ; любовь, какъ долгъ, есть нравственное требованіе нашей совѣсти; любовь, какъ благодать, есть высшій религіозный идеалъ человѣка, предметъ нашей вѣры. Когда человѣкъ созналъ свой грѣхъ, когда онъ осудилъ себя передъ закономъ своей совѣсти, передъ высшимъ идеаломъ вселенской правды, онъ жаждетъ оправданія. И такъ какъ онъ не можетъ оправдаться и освятиться своими личными подвигами и дѣлами, ему остается повѣрить въ любовь, — *повѣрить совершенной, всепрощающей любви*, которая искупляетъ и примиряетъ насъ съ собою. Самая эта вѣра есть уже дѣло любви и вмѣстѣ сознается вѣрующими, какъ явленіе благодати. Вѣра есть не легкое, а трудное дѣло.

Если истинно вѣруешь въ совершенную любовь, то нельзя не любить на дѣлѣ; иначе вѣры нѣтъ. Совершенная любовь есть единство всѣхъ въ одномъ, сознаніе всѣхъ въ себѣ и себя во всѣхъ. Но такая совершенная, божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: царство ея не отъ міра, она предполагаетъ *совершенное* общество, богочеловѣческій союзъ или *Церковь*. — Повѣривъ въ Лю-

бовь и въ ея искупленіе, мы должны любить вмѣстѣ съ нею. Сознавъ ея конечную цѣль, мы должны работать надъ этой цѣлью, достигаемою въ насъ, — надъ строеніемъ совершеннаго богочеловѣческаго общества. И если всякое доброе дѣло приближаетъ насъ къ этой цѣли, то познаніе универсальной цѣли человѣчества, предположенной въ самомъ его сознаніи, ставитъ намъ общественную задачу и приводитъ насъ къ великому вопросу о совершенномъ обществѣ.

Психологическій детерминизмъ и нравственная свобода[1]).

I.

Хорошія и дурныя дѣйствія человѣка, которыя вмѣняются ему, считаются *его* дѣйствіями, разсматриваются какъ *произвольныя*. Воля человѣка опредѣляется къ дѣйствію тѣми или другими стремленіями, чувствами, представленіями или цѣлями. Эти стремленія, чувства, цѣли въ свою очередь опредѣляются совокупностью предшествовавшихъ причинъ, врожденными свойствами, воспитаніемъ и всей жизнью человѣка, создавшей его характеръ. И такъ какъ нѣтъ дѣйствія безъ причины, то всѣ наши дѣйствія обусловливаются тѣми или другими причинами, тѣми или другими эмпирическими мотивами.

При самыхъ различныхъ воззрѣніяхъ на природу волевого дѣйствія эмпирическіе психологи сходятся въ признаніи его совершеннаго детерминизма: состоянія духа взаимно обусловливаютъ другъ друга, и только эта причинная зависимость ихъ позволяетъ намъ изучать законы душевныхъ явленій, и творчески изображать ихъ въ этой взаимной зависимости. Дѣйствія человѣка зависятъ отъ его цѣлей, его характера; характеръ складывается подъ вліяніемъ множества самыхъ сложныхъ условій и заключаетъ въ себѣ множество различныхъ, частью противоположныхъ другъ другу стремленій и склонностей, равнодѣйствующей которыхъ опредѣляется поведеніе человѣка.

При кажущейся простотѣ эмпирическаго ученія о безусловномъ детерминизмѣ воли, оно покоится на предвзятыхъ посылкахъ и сбивчивыхъ понятіяхъ о природѣ волевого дѣйствія. Если сторонники свободы воли выставляютъ много различныхъ ученій въ защиту своего мнѣнія, то ихъ противники точно такъ же выставляютъ *нѣсколько* другихъ въ доказательство детерминизма.

Прежде всего наилучшій способъ отрицать свободу воли состоитъ въ томъ, чтобы отрицать самую волю.

---

[1]) Печатал. въ журналѣ „Вопросы Философіи", кн. 25.

Всякое человѣческое дѣйствіе есть движеніе и постольку представляетъ изъ себя матеріальный процессъ, который долженъ быть безусловно подчиненъ механическимъ законамъ вещественнаго движенія. Сознательное дѣйствіе есть лишь безконечно усложненный рефлексъ.

Если простое периферическое раздраженіе, сообщившись центральнымъ органамъ нашей нервной системы, можетъ вызвать соотвѣтственное мышечное сокращеніе, то мы можемъ прослѣдить шагъ за шагомъ прогрессивное усложненіе этого соотвѣтствія между раздраженіемъ и движеніемъ, расширеніе этого соотвѣтствія въ пространствѣ и времени. Сложныя ассоціаціи координированныхъ между собою движеній отвѣчаютъ сложнымъ ассоціаціямъ нервныхъ раздраженій. Какъ бы ни были несовершенны наши познанія по физіологіи мозга, они дозволяютъ намъ уже теперь утверждать, что самыя сложныя волевыя явленія, самыя сложныя совокупности связанныхъ между собою движеній, составляющихъ поведеніе человѣка, имѣютъ аналогичныя матеріальныя условія съ простымъ рефлексомъ въ нашей нервно-мозговой системѣ. Мы имѣемъ, съ одной стороны, данную организацію, данный нервно-мозговой аппаратъ, безконечно сложный, приспособленный къ воспріятію самыхъ разнообразныхъ раздраженій, производимыхъ измѣненіями среды; и мы имѣемъ, съ другой стороны, безконечно сложную совокупность *движеній*, отвѣчающихъ такимъ раздраженіямъ, приспособленныхъ къ измѣненіямъ среды. Физическая энергія распредѣляется въ нашемъ мозгу по чисто физическимъ законамъ, и какъ бы ни были безконечно сложны движенія нашихъ нервовъ и мускуловъ, они имѣютъ, несомнѣнно, такія же механическія условія и механическія причины, какъ движенія чисто автоматическія — независимо отъ того, соотвѣтствуетъ ли имъ сознаніе. Какую же роль можетъ имѣть это послѣднее въ опредѣленіи нашего поведенія, если всѣ наши дѣйствія опредѣляются чисто физіологически? И во что обращается наша сознательная воля?

Сознаніе есть лишь эпифеноменъ мозговой дѣятельности, ощущеніе того, что происходитъ въ мозгу; а то, что мы называемъ волей, есть обыкновенно лишь ощущеніе нервно-мышечной работы, или иннерваціонное ощущеніе. Воля или стремленіе есть не что иное, какъ ощущеніе того притока энергіи, той внутренней работы, которая предшествуетъ дѣйствію, переходитъ въ дѣйствіе или подавляется, перевѣшивается другой работой задерживающихъ центровъ. Такимъ образомъ не воля вызываетъ притокъ энергіи или нервной работы, но нервная работа въ данномъ направленіи вызываетъ особое

состояніе сознанія, которое мы называемъ волей. Читатель, знакомый съ современной психологіей, знаетъ, въ какой степени разрабатывается въ наши дни подобное воззрѣніе на волю и волевое дѣйствіе.

Но несмотря на всю свою популярность, оно, разумѣется, далеко не единственное. Состоянія нашего сознанія извѣстны намъ непосредственно раньше всякихъ какихъ бы то ни было матеріальныхъ перемѣнъ, и наше самосознаніе свидѣтельствуетъ намъ объ активномъ, дѣятельномъ характерѣ душевныхъ процессовъ. Строго говоря, самое понятіе *дѣйствія* черпается нами исключительно изъ внутренняго опыта: мы наблюдаемъ непосредственно *дѣйствіе* только въ насъ самихъ, въ нашей душевной самодѣятельности. Внѣ себя мы находимъ только *движенія* и *перемѣны;* правда, мы понимаемъ ихъ какъ дѣйствія и предполагаемъ за ними производящія *причины* по аналогіи нашихъ дѣйствій. Но такое понятіе, прилагаемое къ внѣшнимъ движеніямъ и перемѣнамъ, имѣетъ, несомнѣнно, метафизическій характеръ — поскольку мы переносимъ въ нашъ внѣшній опытъ основную категорію внутренняго опыта. Правильно ли мы такъ поступаемъ, познаемъ ли мы объективно явленія, принимая ихъ за *дѣйствія*, или понимая ихъ совокупность какъ *дѣйствительность*, — вопросъ другой. Во всякомъ случаѣ, единственное дѣйствіе и единственная дѣйствительность, наблюдаемая нами непосредственно, есть наше собственное дѣйствіе, дѣйствительность нашего собственнаго сознанія. И мы не имѣемъ никакого основанія принимать непосредственно сознаваемую нами самодѣятельность нашего духа за простое отраженіе или *ощущеніе* матеріальныхъ процессовъ, матеріальныхъ *перемѣнъ* и движеній[1]).

Такимъ образомъ дѣятельное начало въ нашемъ сознаніи не можетъ подлежать сомнѣнію или отрицанію: оно сознается нами не только съ полною достовѣрностью, но достовѣрнѣе всего остального: только въ сознаніи нашего дѣйствія мы имѣемъ сознаніе нашей дѣйствительности (cogito ergo sum), а черезъ нее и всякаго другого дѣйствія и дѣйствительности. Но спрашивается, заключается ли въ этомъ внутреннемъ дѣйствіи нашего сознающаго существа какое-либо основаніе для внѣшнихъ перемѣнъ и движеній? Можемъ ли мы допустить внѣ вещества или тѣла причину движенія этого вещества или тѣла? можемъ ли мы предположить, что матеріальное движеніе опредѣляется нематеріальными причинами? Современные

[1]) Вопросъ о происхожденіи нашихъ понятій дѣйствія въ связи съ сознаніемъ духовной самодѣятельности былъ весьма подробно разработанъ въ „Положительныхъ задачахъ философіи“ Л. М. Лопатина, ч. II, гл. 2.

психологи любятъ признавать совершенный параллелизмъ между психическимъ и физическимъ порядкомъ явленій. И тотъ и другой порядокъ признаются совершенно самостоятельными, при чемъ всякое причинное дѣйствіе духа на вещество отвергается какъ чудо, нарушающее естественные законы матеріальной природы. При такомъ воззрѣніи трудно утверждать независимость душевнаго ряда явленій. Если душевныя состоянія наши представляютъ изъ себя не болѣе какъ рядъ перемѣнъ, соотвѣтственныхъ физическимъ перемѣнамъ, то подобный параллелизмъ исключаетъ понятіе психическаго дѣйствія, самодѣятельности[1]). Если же мы сохраняемъ понятіе дѣйствія и признаемъ, съ одной стороны, рядъ психическихъ *актовъ*, а съ другой — рядъ физическихъ *перемѣнъ*, понимаемыхъ какъ дѣйствія лишь въ переносномъ смыслѣ слова, — мы вынуждены будемъ отказаться отъ предполагаемаго параллелизма.

Но здѣсь не мѣсто обсуждать метафизическій вопросъ о взаимодѣйствіи тѣла и духа или, точнѣе, о дѣйствіи духа, сознанія на тѣло. Есть однако одинъ фактъ, который, повидимому, неопровержимо доказываетъ такое дѣйствіе и во всякомъ случаѣ служитъ основаніемъ общаго убѣжденія въ его реальности: я разумѣю цѣлесообразность разумнаго, произвольнаго дѣйствія. Пусть матеріальное движеніе совершается по законамъ матеріальной природы: разумная *цѣлесообразность* его изъ такихъ законовъ не объяснима. Такъ, напр., чтобы выразить мою настоящую мысль, я долженъ начертать рядъ внѣшнихъ знаковъ, произвести цѣлую систему цѣлесообразныхъ движеній. Цѣль и смыслъ этихъ знаковъ не въ нихъ самихъ, но исключительно въ томъ психическомъ *актѣ*, въ той мысли, которая въ нихъ выражается и которую я сознаю не какъ простую перемѣну, но какъ дѣятельность моего ума. И эти знаки, начертанные мною, для всякаго понимающаго ихъ сознанія послужатъ, по своей сообразности съ моей мыслью, объективнымъ признакомъ моей сознательной дѣятельности, моей воли, цѣлесообразно управляющей моими тѣлесными движеніями. Сомнѣнія тутъ быть не можетъ: поскольку настоящіе знаки не суть продуктъ безсмысленнаго случая, они суть результатъ *дѣйствія* и притомъ разумнаго волевого дѣйствія, ибо воля именно и есть способность цѣлесообразнаго дѣйствія[2]).

---

[1]) Ср. статью проф. Грота „О значеніи идеи параллелизма въ психологіи", гдѣ подробнѣе проводится та же мысль.

[2]) Ср. разсужденіе проф. Лопатина въ его полемикѣ противъ проф. Введенскаго въ 19 кн. „Вопр. Филос. и Псих."

Такимъ образомъ, объективная реальность воли для насъ несомнѣнна. Очевидно, что она можетъ быть отрицаема лишь по недоразумѣнію, которое, впрочемъ, естественно и понятно со стороны нѣкоторыхъ эмпирическихъ психологовъ. Воля, какъ *корень* нашего дѣйствія, нашей самодѣятельности, нашей духовной дѣйствительности, не подлежитъ эмпирическому наблюденію. А съ другой стороны, всѣ тѣ частные аффекты или состоянія воли, въ которыхъ мы ее всего болѣе *ощущаемъ*, носятъ, несомнѣнно, *чувственный* характеръ, откуда вытекаетъ сенсуалистическая попытка объяснить самую волю, какъ явленіе чувственности. Но, какъ мы видѣли, подобное объясненіе противорѣчитъ основному факту нашего самосознанія: воля дѣятельна по существу, независимо отъ своихъ аффектовъ, и необходимо мыслится нами какъ дѣятельное стремленіе. Поэтому насъ не должно удивлять, что на ряду съ эмпириками, склонными къ матеріалистическому отрицанію воли, есть эмпирики, признающіе ее въ качествѣ особаго фактора нашей душевной жизни или, точнѣе, особаго „класса“ душевныхъ явленій.

II.

Если отрицаніе воли представляется наиболѣе рѣшительнымъ средствомъ покончить съ вопросомъ о свободѣ, то признаніе воли какъ дѣятельной душевной способности, разумѣется, нисколько не рѣшаетъ этого вопроса ни въ ту, ни въ другую сторону.

Факты показываютъ, что наша воля опредѣляется къ дѣйствію стремленіями, чувствами, цѣлями; и, какъ мы знаемъ, существовали философскія ученія, видѣвшія исключительный мотивъ человѣческаго поведенія въ тѣхъ или другихъ, или третьихъ. Человѣкъ, несомнѣнно, можетъ мотивироваться разумными цѣлями; но онъ, очевидно, мотивируется не ими однѣми, — иначе онъ никогда не дѣйствовалъ бы вопреки сознанію добра и блага, уступая чувству или влеченію. Человѣкъ, несомнѣнно, можетъ дѣйствовать подъ вліяніемъ аффекта, или чувства, напр. удовольствія и страданія: но мы знаемъ, что чувство не можетъ составлять исключительнаго мотива его поведенія, что стремленія существуютъ раньше чувства, и объективныя цѣли ставятся выше его. Наконецъ, человѣкъ не дѣйствуетъ и подъ исключительнымъ вліяніемъ своего характера, своихъ естественныхъ стремленій: объективная нравственная или религіозная идея, или вліяніе какой-нибудь личности можетъ за-

владѣть имъ настолько сильно, чтобы подчинить его себѣ всецѣло, переродить его характеръ и стремленія. Человѣкъ нерѣдко противится своимъ склонностямъ, своей страсти и побѣждаетъ ее. Самоотверженіе, самопожертвованіе, цѣломудріе, аскетизмъ, наконецъ, въ своемъ крайнемъ выраженіи, въ совершенномъ умерщвленіи „плоти“ съ цѣлью побѣды надъ міромъ, освобожденія воли изъ-подъ власти естественнаго желанія, — доказываютъ во всякомъ случаѣ, что воля не опредѣляется безусловно естественными инстинктами и чувственными влеченіями, своимъ врожденнымъ характеромъ, но можетъ достигать высокой степени *нравственнаго* освобожденія. Вся нравственная жизнь человѣка обусловливается самоосвобожденіемъ его отъ естественныхъ чувственныхъ склонностей и самоподчиненіемъ высшимъ идеальнымъ цѣлямъ. То же находимъ мы въ повседневномъ опытѣ: мы никогда не руководствуемся одними непосредственными побужденіями, но слушаемся разума, подчиняемъ себя цѣлямъ, и притомъ низшія цѣли подчиняемъ высшимъ.

Такимъ образомъ, нельзя сказать, чтобы наша воля опредѣлялась безусловно своимъ характеромъ, естественными склонностями, инстинктами, чувствами, разъ она можетъ подчиняться детерминизму *идей* или *цѣлей*. И въ то же время нельзя сказать, чтобы она опредѣлялась абсолютно нашимъ интеллектомъ. Она непремѣнно опредѣляется такъ или иначе, — только въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ *два разныхъ вида детерминизма*, которые никакъ нельзя свести къ одному, несмотря на кажущуюся однородность самого волевого процесса. Это положеніе имѣетъ такую важность при изслѣдованіи мотивации воли, что мы должны тщательно разсмотрѣть его.

Нельзя сводить элементарныя стремленія воли къ цѣли, напр., ожидаемаго удовольствія, ибо инстинкты и стремленія существуютъ ранѣе испытаннаго удовольствія. И нельзя сводить разумныя цѣли и общіе принципы человѣческой воли къ простымъ обобщеніямъ его естественныхъ хотѣній. Разумѣется, между волей и цѣлями, которыя она преслѣдуетъ, должно быть конкретное соотношеніе: какъ бы ни высока была наша цѣль, мы не достигнемъ ея, если не будемъ её любить, желать, хотѣть всей нашей волей; и съ другой стороны, какъ бы ни было энергично какое-нибудь опредѣленное хотѣніе, оно имѣетъ всегда какую-нибудь цѣль. Въ дѣйствительности нѣтъ ни безвольнаго интеллекта, ни безцѣльной воли. Вопросъ въ томъ, хотѣнія ли, движенія ли воли опредѣляютъ ея цѣль, какъ ея направленіе, или, наоборотъ, *цѣли* опредѣляютъ волю?

Можно показать путемъ примѣровъ, путемъ изученія великихъ нравственныхъ переворотовъ, совершающихся то постепенно, то какъ бы путемъ внезапнаго потрясенія и перерожденія, — можно показать, что есть идеи, есть идеалы, которые могутъ дать *новое содержаніе* нашей волѣ и подчинить ее себѣ. Исторія религіозной жизни представляетъ поразительные примѣры такихъ переворотовъ, такого *измѣненія духа*, его совершеннаго обновленія. Нѣтъ ничего поучительнѣе такихъ фактовъ въ ихъ непосредственномъ изображеніи тѣми личностями, которыя ихъ съ особою силою переживали. Таковы Павелъ, Августинъ, Лютеръ. Въ ихъ писаніяхъ мы находимъ подлинное изображеніе переживаемаго процесса, — изображеніе настолько яркое, жизненное, что мы сами становимся какъ бы свидѣтелями того „насилія благодати", которое они надъ собою испытываютъ. Не менѣе доказательны факты, почерпнутые изъ общественной исторіи идей. Послѣдовательно или нѣтъ, Контъ, какъ и Гегель, долженъ былъ признать, что идеи управляютъ исторіей и подчиняютъ себѣ народы. Каково бы ни было происхожденіе той или другой великой исторической идеи — въ отношеніи отдѣльныхъ личностей, которыми она овладѣваетъ, — она является какъ бы *извнѣ:* содержаніе не зависитъ отъ ихъ воли, но она побѣждаетъ ихъ волю.

„Я Іисусъ, котораго ты гонишь", услышалъ Павелъ: Іисусъ, котораго онъ гналъ, всецѣло покорилъ его волю. Такъ точно, хотя и не въ такой же степени, тотъ или другой духъ — тотъ или другой идеалъ или идея овладѣваютъ волей человѣка, постепенно подчиняютъ ее своему служенію; и такое подчиненіе нерѣдко испытывается личностью, какъ внутреннее *насиліе*. Какимъ образомъ это случается — черезъ посредство личнаго вліянія другой воли или черезъ посредство соціальной организаціи — когда идея успѣла пустить корни въ обществѣ — это другой вопросъ: какія-нибудь посредства всегда бываютъ. Но все же остается глубокое различіе между содержаніемъ данной человѣческой воли, ея естественными цѣлями и стремленіями, и той идеей, которая отлична отъ нея, не есть ни ея цѣль, ни ея порожденіе и которая тѣмъ не менѣе ставится передъ ней, насилуетъ ее, перерождаетъ ее, дѣлается ея цѣлью, привившись сначала къ какимъ-либо стремленіямъ нашимъ. Возьмемъ германскихъ варваровъ, съ одной стороны, съ другой — античную культуру и христіанство, которыя ихъ постепенно побѣдили. Возьмемъ Петровскую реформу въ Россіи: послѣ нея Россія въ значительной степени опредѣляется въ своемъ развитіи европейскими идеями,

европейскими формами, заимствованными ею. Не мы опредѣляемъ самое существо этихъ идей и формъ. Мы учились имъ, усвоивали ихъ сначала внѣшнимъ образомъ, затѣмъ — внутренно, и *онѣ* глубоко воздѣйствуютъ на нашу жизнь, измѣняютъ ея теченіе. Такъ точно народъ воспитывается религіей, которую онъ принимаетъ, культурой сосѣднихъ народовъ, реформами законодателей, нравственными ученіями и личнымъ примѣромъ, научными открытіями отдѣльныхъ геніевъ. Но всего ярче это различіе началъ, опредѣляющихъ волю человѣка, — различіе между естественнымъ содержаніемъ воли и новымъ идеальнымъ содержаніемъ ея, даваемымъ ей другой волей, другой идеей, — наблюдается, очевидно, въ личной нравственной жизни человѣка. Чтобы вернуться къ указанному примѣру, вспомнимъ Павла, который отличаетъ своего „ветхаго человѣка“ отъ Христа, живущаго въ немъ, наполняющаго его душу. Для Павла Христосъ — жизнь и свѣтъ: онъ „распялъ“ свою волю, умертвилъ ее: живетъ онъ только Христомъ, Христомъ хвалится, Ему приписываетъ свои дѣла, потому что всѣ эти дѣла дѣйствительно опредѣляются *живымъ образомъ Христовымъ*, Его „духомъ“, который апостолъ въ себѣ находитъ и который онъ являетъ во всѣхъ своихъ словахъ и поступкахъ, чтобы всѣ черезъ него *видѣли* и *слышали* самого Христа. Такъ понималъ Павелъ жизнь во Христѣ, которую онъ стремился сообщить и другимъ: „я родилъ васъ во Христѣ... вы дѣти мои, за которыхъ я до сихъ поръ въ мукахъ рожденія, доколѣ не *изобразится* въ васъ Христосъ“. Это истина второго рожденія, — рожденія духомъ, которая была во всей своей силѣ открыта Христомъ и показана Имъ въ жизни Его истинныхъ учениковъ и послѣдователей. Такъ и для Него Самого все содержаніе, вся „пища“ Его воли — Его „Отецъ“, и Его слова и дѣла — дѣла отца Его. Это не богословское разсужденіе — это реальные *факты*, которые имѣютъ все свое значеніе именно потому, что они испытаны. И всякій, кто захочетъ, можетъ убѣдиться въ реальности этихъ фактовъ, изучая ихъ.

Такимъ образомъ, хотя на практикѣ и невозможно рѣзко установить грань между различными началами, которыми опредѣляется каждый данный поступокъ, — мы можемъ установить такое различіе теоретически. Въ дѣйствительности нѣтъ ни безцѣльной воли, ни безвольнаго интеллекта, но различіе между двумя видами детерминизма — психофизическимъ детерминизмомъ воли и идеальной мотивацiей — можетъ быть столь же установлено въ принципѣ, какъ различіе между волей и тѣми идеями, которыми она опредѣляется,

или, точнѣе, какъ различіе между волей болѣе или менѣе разумной.

Не лежитъ ли здѣсь ключъ къ занимающему насъ вопросу о свободѣ воли? Не освобождается ли она отъ физической необходимости властью идей, той духовной, разумной силой, которую онѣ въ себѣ заключаютъ? И свободна ли воля въ выборѣ между своими естественными хотѣніями и объективными цѣлями, или же она естественно опредѣляется тѣми и другими, своимъ характеромъ, заключающимъ въ себѣ равнодѣйствующую нашей воли чувствъ и разума въ ихъ взаимоотношеніи? Возьмемъ самый высшій изъ всѣхъ идеаловъ, идеалъ Бога правды и добра: свободна ли воля по произволу принять такой идеалъ, т.-е. увѣровать въ него, и выбрать между Богомъ и своей эмпирической, мірской дѣйствительностью, которая всячески такому идеалу противорѣчитъ? Тутъ дѣйствительно представляется выборъ, поскольку вѣрующій долженъ жизнью доказать, что Богъ для него реальнѣе міра, что идеалъ его — не призракъ воображенія, не понятіе разсудка. И между тѣмъ человѣкъ, очевидно, можетъ избрать Бога только въ томъ случаѣ, если онъ уже вѣритъ въ Него больше всего, если Богъ ему открылся, вселился въ него. Отсюда тѣ богословскія ученія о благодати, избраніи, предопредѣленіи, которыя совершенно выходятъ за предѣлы эмпирической психологіи. Усвоивъ абсолютный идеалъ, наполненная имъ, человѣческая воля совершенно освобождается отъ естественнаго детерминизма (подпадая детерминизму идеальному): но эмпирически нельзя рѣшить, существуетъ ли абсолютная цѣль для человѣка. А до тѣхъ поръ, очевидно, невозможно рѣшить, можетъ ли человѣкъ ее принять.

Разсматривая ближе отношеніе воли къ идеямъ, общимъ цѣлямъ или принципамъ поведенія, мы постоянно становимся передъ этимъ труднымъ вопросомъ: человѣкъ ли выбираетъ свои руководящія идеи, или же онѣ выбираютъ, естественно подбираютъ себѣ человѣка — въ силу особаго предрасположенія, устройства его воли и характера. Идеи, повидимому, универсальныя, истинныя дѣйствуютъ не на всѣхъ, усвоиваются, вмѣщаются лишь „избранными“. Но въ то же время и со стороны человѣка требуется не только выборъ, но сознательная, упорная борьба за избранную идею.

III.

Живые, практическіе идеалы, покоряющіе, дисциплинирующіе человѣческія воли, дѣйствуютъ всегда *черезъ посредство или по образу личнаго вліянія*, т.-е. вліянія одной личной воли на другую. Это основной законъ этическихъ явленій, который указываетъ на элементъ воли въ самомъ разумѣ нашемъ. Нравственное воспитаніе и нравственный прогрессъ обусловливаются въ самой значительной степени личными вліяніями, личнымъ примѣромъ, внушающимъ намъ тѣ или другіе принципы. Всякая жизненная идея, способная опредѣлять наше поведеніе, пріобрѣтаетъ какъ бы личность въ этомъ поведеніи. Нравственный принципъ живъ только тогда, когда онъ дѣйствительно *вдохновляетъ* человѣка, воплощается въ его поступкахъ. Такой принципъ или идея составляетъ *духъ* даннаго поступка, данной дѣятельности, даннаго человѣка, наконецъ. Возможно, что человѣческая личность всецѣло посвящаетъ себя одной великой общей цѣли, умственной или нравственной: она служитъ ей самоотверженно, она доказываетъ *мощь*, реальность этой цѣли всей своей жизнью, которую она ей приноситъ въ жертву. Жизнь человѣка принадлежитъ идеѣ: она является черезъ него другимъ, и въ то же время его личность, его образъ *одухотворяется*, т.-е. соединяется съ той идеей или духомъ, которому онъ служилъ, и самъ становится *духовною силой* въ общественномъ сознаніи. Онъ герой, мученикъ, полубогъ, живой примѣръ и учитель потомства; онъ вдохновляетъ своихъ послѣдователей и живетъ въ нихъ, какъ, наприм., образъ Сократа въ Платонѣ, или образъ того или другого религіознаго учителя въ его ученикахъ.

Такимъ образомъ, власть идеи является въ дѣйствительности прежде всего какъ *личная власть*, личный нравственный *авторитетъ*. Эта власть подчиняетъ себѣ нѣкоторыхъ не безъ борьбы и возстанія; она обращаетъ однихъ, возмущаетъ другихъ и воспитываетъ обращенныхъ путемъ внушенія имъ своей воли, энергическаго воздѣйствія на ихъ характеръ и воображеніе. Такъ воля одного человѣка подчиняется духу другого; ближайшіе послѣдователи дѣйствуютъ на другихъ людей, и такъ община или партія ростетъ и развивается въ духѣ основателя, если только онъ достаточно силенъ, чтобъ ее дисциплинировать, и если его идея не упраздняется другими. Это основной фактъ, основное начало человѣческой ассоціаціи, которое мы наблюдаемъ не только въ нравственной и религіозной сферѣ, но и въ сферѣ государства, семьи,

личныхъ отношеній. Ибо прежде, чѣмъ пониматься какъ общіе принципы, государство, общество, семья — сводятся къ личнымъ отношеніямъ. Прежде, чѣмъ уважать власть, право, законъ, люди чтутъ начальника, судью, законодателя. Въ глазахъ народовъ сверхъестественное, абсолютное значеніе ихъ царей именно и состоитъ въ живомъ олицетвореніи идей закона, права, государства. Какъ въ семьѣ, такъ и въ обществѣ человѣческая воля начинаетъ съ того, что подчиняется силѣ и авторитету другихъ воль. Соціальная санкція нравственности, точно такъ же, какъ и религіозная санкція — откровенія высшей воли — основываются на личномъ авторитетѣ.

Отъ насъ ли зависитъ признаніе такого авторитета? Можемъ ли мы отказать въ невольномъ уваженіи личности, превосходство которой мы реально ощущаемъ, или общественному авторитету, внушившему намъ свои принципы? Тамъ, гдѣ подобное вліяніе особенно сильно, оно прямо ощущается какъ рабство, какъ неволя. Здѣсь наша воля въ буквальномъ смыслѣ *гетерономна*, т.-е. подчиняется закону другой воли. И если мы вглядимся внимательно въ нравственное сознаніе человѣка, мы замѣтимъ безъ особаго труда, что авторитетъ большинства принциповъ, которыми она руководствуется, есть соціальный или личный авторитетъ его ближнихъ.

Вибрація, размноженіе, подражаніе, говоритъ Тардъ, суть законы всемірнаго повторенія, — три общія формы его. Подражаніемъ опредѣляется нашъ языкъ, наше воспитаніе, понятія, вѣрованія, наши привычки, нашъ бытъ, наши нравы и обычаи, наше поведенье. Подражаніемъ опредѣляется устойчивость общественныхъ формъ и учрежденій, завѣщанныхъ намъ предшествовавшими поколѣніями; подражаніемъ иноземцамъ обусловливается ихъ измѣнчивость. Подражаніемъ изобрѣтенію, подражаніемъ личной оригинальности, генію обусловливается весь прогрессъ общества. Такое подражаніе сознательно лишь отчасти; отчасти оно совершается какъ бы помимо нашего сознанія, подъ вліяніемъ поразившаго насъ примѣра, запечатлѣвшагося образа, который живетъ въ насъ и становится принципомъ дѣйствія. Образецъ идеализируется, становится въ свою очередь творческой идеей.

IV.

Остается разсмотрѣть случаи, когда идеи вліяютъ на человѣка помимо личныхъ вліяній. Въ нравственной сферѣ случаи чистоидеальнаго самоопредѣленія человѣка, разумѣется, не особенно часты.

Однако человѣкъ опредѣляется не только помимо внѣшнихъ личныхъ вліяній, но и вопреки имъ, что мы наблюдаемъ всего ярче въ сильныхъ, энергическихъ личностяхъ, вдохновляющихся не людьми, а внушеніями собственнаго генія, собственныхъ идеаловъ. Представленія о геніи и вдохновеніи соотвѣтствуютъ дѣйствительности; сама идея становится какъ бы „*духомъ*“, живою силою, вдохновляющею человѣка, переставая быть призрачною мыслью или представленіемъ. Она живетъ, развивается въ немъ. Конечно, и геніальная личность стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ преданію, къ своимъ предшественникамъ. Такъ, религіозные геніи стоятъ въ живомъ отношеніи къ религіозному преданію, культу своей страны: но образъ ихъ божества получаетъ въ нихъ такую мощь и развитіе, что они не только сами видятъ его, но въ словѣ и дѣлѣ открываютъ его другимъ. И они сознаютъ себя какъ бы органами такого откровенія, слугами, рабами своего господина. Такимъ образомъ вліяніе идеи облекается и здѣсь въ форму личнаго отношенія. Я не буду останавливаться на явленіяхъ совѣсти, въ которыхъ мы также наблюдаемъ какъ бы самопроизвольное олицетвореніе нравственнаго сознанія. Я не буду останавливаться также на всеобщемъ стремленіи къ олицетворенію нравственныхъ идей, какое мы находимъ въ миѳологіи и въ самомъ языкѣ нашемъ, и разсмотрю тѣ случаи, гдѣ, повидимому, мы не видимъ подобнаго олицетворенія, гдѣ идеи опредѣляютъ наши поступки, развитіе нашихъ страстей какъ бы совершенно непосредственно. Въ такихъ случаяхъ мы уже сами не отличаемъ ихъ отъ себя, отъ нашихъ страстей, нашей воли, нашего характера: повидимому, здѣсь и не можетъ быть рѣчи о самостоятельности идей въ ихъ воздѣйствіи на волю. Тѣмъ не менѣе всякое представленіе, всякая идея, опредѣляющая наше дѣйствіе, является какъ бы его источникомъ, его субъектомъ: на самомъ дѣлѣ, она только внушаетъ намъ опредѣленную *роль*, которую мы должны выполнить, или сама служитъ текстомъ этой роли. Драматическій актеръ усвоиваетъ роль, живетъ въ ней, развиваетъ и воплощаетъ ее въ себѣ такъ совершенно, что она съ идеальной необходимостью опредѣляетъ собою всѣ движенія его голоса, его лица, его тѣла: онъ какъ бы одержимъ, вдохновленъ своею ролью. Такъ точно и каждый изъ насъ одержимъ той ролью, которую мы призваны играть въ жизни по нашему положенію и характеру. Актеръ, вошедшій въ роль, „создаетъ типъ“; роль, которую человѣкъ играетъ въ теченіе своей жизни, дѣлаетъ его типомъ. Въ какой мѣрѣ человѣкъ участвуетъ самъ въ созданіи своей роли,

импровизируетъ ее, въ какой мѣрѣ она внушается ему другими? Я разумѣю здѣсь не то, чѣмъ хочетъ *казаться* человѣкъ, хотя и это стремленье казаться вліяетъ на его поведенье больше, чѣмъ онъ думаетъ. Я разумѣю ту роль, которая составляетъ его дѣйствительный жребій. Драма, представляющая художественное изображеніе человѣческаго жребія, показываетъ намъ, что роль человѣка состоитъ не въ одномъ его характерѣ, а въ его *дѣйствіи*. Самое дѣйствіе въ своемъ трагическомъ значеніи имѣетъ *роковую* завязку, которая частью независима отъ характера человѣка, частью начинаетъ собою ту коллизію, въ которой окончательно *опредѣляется* или перерождается *его характеръ*.

Въ двухъ геніальнѣйшихъ драмахъ Шекспира — въ Макбетѣ и Гамлетѣ — завязка представляется сверхъестественной: въ одномъ случаѣ — это роковое предсказаніе будущаго, въ другомъ — это сверхъестественное разоблаченіе прошедшаго. Въ обѣихъ драмахъ видѣнія преслѣдуютъ героевъ, опредѣляютъ ихъ дѣйствія. И это самыя человѣчныя изображенія Шекспира, самыя глубокія по своей поэзіи и правдѣ. Образъ будущаго положенія, образъ царства является рокомъ Макбета, вѣдьмой стоитъ передъ нимъ; и жребій, съ которымъ борется Гамлетъ, который доводитъ его до умопомраченья, — тѣнь его убитаго отца. Отелло не ревнивъ по природѣ: *образъ* измѣнницы Дездемоны, создаваемый Яго, дѣлаетъ его ревнивымъ, ведетъ его къ преступленью; онъ овладѣлъ имъ, какъ образъ любимаго существа овладѣваетъ душою влюбленнаго.

Идеи, образы, опредѣляющіе наше поведенье и отчасти самый нашъ характеръ, *внушаются* намъ — частью обстоятельствами, частью другими людьми. Точнѣе, тамъ, гдѣ они особенно ярки и сильны, они ощущаются нами какъ какія-то психическія внушенія. Мнѣ нѣтъ нужды указывать на множество вѣрованій народныхъ, связанныхъ съ такими явленіями, — вѣру въ глазъ, порчу, одержимость, въ любовныя чары, внушенія добрыхъ и злыхъ духовныхъ силъ: всѣ эти вѣрованія, что бы имъ ни соотвѣтствовало, характерно выражаютъ самое ощущеніе психическаго вліянія или внушенія, связаннаго съ тѣми или другими образами, представленіями или идеями, опредѣляющими наше поведеніе. Съ самымъ *словомъ*, въ которомъ выражается правило дѣйствія, связывается такое представленіе предписанія, велѣнія, внушенія. Внушительное слово свое или чужое побуждаетъ насъ къ дѣятельности и опредѣляетъ ея направленіе: такое слово, которое не только слышатся нами, но *живетъ* въ насъ.

V.

Повидимому, свобода человѣческой воли выражается болѣе положительно въ художественномъ творчествѣ, въ свободномъ произведеніи идеальныхъ образовъ. Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи и такое творчество является далеко не произвольнымъ, подчиняясь идеальной необходимости. Характерно, что и художественное вдохновеніе нерѣдко понималось древними пневматически — по образу вдохновенія пророка или одержимаго[1]). Цѣль художника, опредѣляющая его творчество, есть совершенное выраженіе идеи, образа, имъ овладѣвшаго. Одинъ художникъ видитъ этотъ образъ съ самаго начала и въ борьбѣ съ своимъ матеріаломъ стремится дать ему полное законченное выраженіе: онъ идетъ къ своей цѣли съ какимъ-то ясновидѣніемъ генія, легко и просто, естественно превозмогая всѣ трудности. Другому художнику творческій образъ, запавшій въ его душу, открывается постепенно въ своей красотѣ и жизни — по мѣрѣ работы; первоначальная концепція развивается, уясняется по мѣрѣ своей матеріализаціи: художникъ частью руководится инстинктивнымъ предчувствіемъ того, что онъ самъ еще не вполнѣ видитъ, частью же подвигается впередъ путемъ упорнаго труда, изученья, обработки своего предмета, сознавая мучительно все несоотвѣтствіе своей работы невидимому образу — до полнаго его воплощенья. Здѣсь замѣчательный примѣръ чисто идеальнаго детерминизма. Идея и здѣсь индивидуализируется, осуществляется, живетъ самостоятельно въ воображеніи человѣка. Благодаря именно чудесной способности объективаціи, творческой индивидуаціи отрывочныхъ, несовершенныхъ образовъ міра явленій, художникъ не ограничивается воспроизведеніемъ этихъ эмпирическихъ образовъ, но сообщаетъ имъ такую идеальную цѣльность, какой они въ природѣ не могутъ имѣть. При полномъ сходствѣ съ оригиналомъ художественный портретъ можетъ быть цѣльнѣе, характернѣе, выразительнѣе, *вѣрнѣе* самой дѣйствительности въ частныхъ, случайныхъ ея воспріятіяхъ или представленіяхъ. Отсюда — одухотворенность художественнаго произведенія, та необычайная жизнь, которая свѣтится, дышетъ въ немъ. Ясновидѣніе художника есть *сверхприродная цѣльность его воспріятія природы*: въ своемъ творчествѣ онъ опредѣляется не только внѣшней дѣйствительностью, а тѣмъ идеально-цѣльнымъ образомъ, который она ему внушаетъ,

[1]) Напримѣр., у Платона въ его „Федрѣ“.

который онъ видитъ или предчувствуетъ въ ней и который по самой своей сверхъестественной цѣльности пріобрѣтаетъ такую власть въ его воображеніи, что стремится къ своему воплощенію.

Части всякаго инстинно-художественнаго произведенія взаимно предполагаютъ другъ друга, какъ члены живого тѣла; такое произведеніе цѣльно по своей концепціи не только по своемъ совершенномъ осуществленіи, но и до такого осуществленія. Этимъ опредѣляется задача художественной критики, разсматривающей концепцію въ ея отношеніи къ достигнутой формѣ; этимъ опредѣляется и тщательная обработка формы самимъ художникомъ, обработка, иногда столь долгая и мучительная, столь трудная — несмотря на истинное вдохновеніе художника. Гёте разсказываетъ, какъ однажды, любуясь страсбургскимъ соборомъ, онъ открылъ въ немъ отсутствіе двухъ башенокъ, которыя онъ отыскалъ впослѣдствіи въ планахъ собора. Такъ художникъ открываетъ и въ самой дѣйствительности отсутствующія, идеально-необходимыя черты, которыя онъ воспроизводитъ, возстановляетъ. Еще Аристотель сказалъ, что поэзія философичнѣе исторіи, такъ какъ она воспроизводитъ именно идеально необходимое, а не случайно бывающее. Тамъ же, гдѣ трудъ художника опредѣляется не такой идеальной необходимостью, а рабской копіей дѣйствительности или субъективной прихотью, нѣтъ и творчества, нѣтъ искусства. Но все же дѣятельность художника такъ или иначе *опредѣляется*.

VI.

Такимъ образомъ, мы разсмотрѣли различныя формы вліянія идей на волю. Мы не знаемъ воли абсолютно безцѣльной или идей абсолютно безвольныхъ: тѣ или другія идеи, цѣли всегда опредѣляютъ содержаніе воли, и въ то же время всякая идея, поскольку она утверждаетъ себя въ нашемъ сознаніи, имѣетъ то или другое, положительное или отрицательное отношеніе къ нашей волѣ и можетъ разсматриваться какъ волевое внушеніе. Тѣмъ не менѣе, въ самой внутренней борьбѣ нашихъ чувствъ и стремленій, а равно и въ борьбѣ между эгоистическими цѣлями, усвоенными нашей волей, и новыми цѣлями, внушающимися ей извнѣ, мы отличаемъ свою волю отъ идей или цѣлей, какъ мы отличаемъ иногда свою волю отъ чужой, наприм., свою волю отъ „воли Божіей“.

Съ одной стороны, воля опредѣляется, *детерминируется* идеями. Съ другой — она какъ бы *освобождается* внутренно — не только

отъ чисто физическаго детерминизма, но и отъ психологическаго детерминизма аффектовъ, подчиняясь разумнымъ цѣлямъ. Если сознаніе измѣняетъ самое *направленіе* чисто физическаго движенія, дѣлая его цѣлесообразнымъ, т.-е. полагая ему опредѣленную цѣль, то и въ самой сферѣ сознанія человѣкъ освобождается отъ естественнаго детерминизма внѣшнихъ побужденій, аффектовъ и влеченій, ставя себѣ идеальную цѣль, т.-е. дѣлая началомъ своего дѣйствія идею его конца. Мыслитель въ своемъ логическомъ мышленіи, художникъ въ своемъ творчествѣ освобождаются отъ случайныхъ психологическихъ ассоціацій, отъ гнета внѣшнихъ эмпирическихъ впечатлѣній. Человѣкъ, преслѣдующій нравственную цѣль, освобождается въ своей дѣятельности отъ господства чувственныхъ влеченій, отъ естественнаго эгоизма своей воли. Поэтому множество философовъ древнихъ и новыхъ полагали свободу воли въ разумѣ, способности человѣка опредѣляться идеями.

Но здѣсь возникаетъ затрудненіе. Мы видѣли, что идеи опредѣляютъ человѣка къ дѣйствію по образу или черезъ посредство личнаго внушенія. Есть личности, есть идеи, въ которыхъ мы чувствуемъ нравственную силу, нравственное превосходство, внутреннюю правду или красоту; и мы развиваемся и освобождаемся, подчиняясь такимъ личностямъ и такимъ идеямъ. Но можно ли допустить, что подчиненіе сильнѣйшему духу, все равно олицетворенному или нѣтъ, человѣку или идеѣ, непремѣнно освобождаетъ насъ нравственно? Для этого, разумѣется, прежде всего надо знать, *что такое нравственность и свобода*.

Идеи есть всякія и духи есть разные. Неподвижная идея, преслѣдующая помѣшаннаго, можетъ по своему совершенно измѣнить, переродить его характеръ. Человѣкъ, загипнотизированный какой-либо преслѣдуемой имъ цѣлью или подчинившійся авторитету сильной деспотической воли, можетъ быть также перевоспитанъ и порабощенъ. Подобное порабощеніе, подобная гипнотизація воли возможна въ служеніи всяческимъ политическимъ, соціальнымъ, религіознымъ идеямъ, которыми цѣлыя общества бываютъ иногда столь же одержимы, какъ отдѣльныя лица. Этой одержимостью объясняется огромное множество явленій въ исторіи народовъ, ихъ политическаго и религіознаго строя, ихъ войнъ, ихъ вражды и фанатизма.

Какія же идеи могутъ освобождать человѣка? Должны существовать, очевидно, какіе-нибудь объективные признаки такихъ идей и объективный критерій для ихъ оцѣнки. Допустимъ, что существуютъ идеи, заключающія въ себѣ абсолютную нравственную

правду, безусловную истину или красоту. Если существуютъ такіе идеалы, имѣющіе абсолютную цѣнность, то воля, *сознательно опредѣляющаяся ими*, имѣетъ сама абсолютно-цѣнное, идеальное содержаніе и постольку *реально* освобождается отъ господства эмпирическихъ чувственныхъ мотивовъ. Мало того, въ самомъ *сознаніи* безусловной правды наша воля имѣла бы формальную, т.-е. чисто возможную свободу.

Этика, дѣлающая подобныя допущенія, явно оставляетъ почву эмпиризма, который по необходимости лишенъ всякой абсолютной мѣрки для оцѣнки конечныхъ цѣлей или идеаловъ, разсматривая ихъ исключительно какъ эмпирическіе мотивы. Но если мы отвлечемся отъ ихъ содержанія и отъ объективной оцѣнки его (логической, эстетической, нравственной), мы должны совершенно отказаться отъ „освобождающаго дѣйствія“ какихъ бы то ни было идей или идеаловъ. Остается эмпирическая зависимость, эмпирическая мотивація, которою, однако, вопросъ далеко не исчерпывается. Разсматривая одну психологическую мотивацію воли идеями, мы находимъ только различныя степени ихъ господства надъ нашей волей черезъ посредство нашего воображенія, т.-е. различные виды и *степени* одержимости, которая является тѣмъ сильнѣе и болѣзненнѣе, чѣмъ сильнѣе и живѣе идеалъ, которому служитъ человѣкъ.

Такъ, наприм., извѣстный психологъ Маудсли въ своей „Патологіи духа“ видитъ во всякой религіи болѣзнетворное начало. Каковы бы ни были частныя благотворныя вліянія религіи, ложной по существу своему, она является ему глубоко противной самой гигіенѣ человѣческой души, извращая всѣ наши понятія и приводя нерѣдко къ эмоціональному разстройству или къ болѣе или менѣе острой формѣ одержимости идеями бреда — болѣзненному разстройству, которое искусственно развивается и поддерживается цѣлой системой воспитанія и общественныхъ учрежденій. Другіе психологи, исходя изъ поучительныхъ наблюденій, сближали геній съ безуміемъ, указывая патологическія особенности генія (къ числу которыхъ, несомнѣнно относятся явленія экстаза, одержимости идеями, ясновидѣнія и пр.). Всякое сильное религіозное движеніе сопровождается въ своемъ началѣ нѣкоторыми однородными явленіями (изступленіе, экстазъ, галлюцинація, явленія телепатіи, парафазіи и т. д.). Очевидно, психопатологъ долженъ признать всѣ эти внѣшнія проявленія одинаково ненормальными. Разница между простымъ душевнымъ разстройствомъ и истиннымъ вдохновеніемъ религіознымъ, нравственнымъ, поэтическимъ—заключается, очевидно, не въ этихъ

внѣшнихъ явленіяхъ, а въ той истинѣ, томъ духѣ, идеѣ, геніи, который въ нихъ выражается. Поэтому тотъ, кто изслѣдуетъ подобныя явленія и хочетъ понять ихъ, не можетъ ограничиваться внѣшнимъ наблюденіемъ, не входя во внутреннюю оцѣнку нравственныхъ фактовъ, сказывающихся въ нихъ.

Необходима, слѣдовательно, объективно-нравственная оцѣнка идей, чувствъ и стремленій, какъ принциповъ человѣческаго поведенія, подобно тому какъ необходима объективная логическая и эстетическая оцѣнка идей. Идеи можно разсматривать какъ эмпирическіе *мотивы*, и въ то же время какъ разумныя *основанія* нашего поведенія. Наряду съ психологическимъ анализомъ мотивовъ, какъ двигателей, *инстигаторовъ* нашего дѣйствія, необходима ихъ критика въ качествѣ нравственныхъ *основаній*, сужденіе о нравственной безотносительной ихъ цѣнности, — о ихъ духѣ, если можно такъ выразиться. Идеи, какъ принципы человѣческаго поведенія, имѣютъ такимъ образомъ и психологическій, и этическій характеръ.

VII.

Но если даже допустить, что существуютъ идеи, имѣющія безотносительное нравственное достоинство и постольку способныя освобождать внутренно ту волю, которая ими опредѣляется, мы не рѣшимъ вопроса о томъ, свободна ли воля въ самомъ выборѣ между идеями, которыя ей представляются? Безъ такого выбора свободы воли, очевидно, нѣтъ. Но съ точки зрѣнія эмпиризма, и на этотъ вопросъ нельзя дать никакого окончательнаго отвѣта.

Отдѣльныя инстанціи противъ свободы выбора еще ничего не могли бы доказать, если бы у насъ были достаточно вѣскія инстанціи въ пользу индетерминизма. Повидимому, мы имѣемъ въ пользу свободы свидѣтельство нашего самосознанія: нужно внутреннее признаніе, согласіе на представляющуюся цѣль или идею, нерѣдко нужно дѣйствіе, хотя бы самое незначительное, иногда просто символическое, чтобы поставить себя въ соотношеніе къ ней, опредѣлить новый курсъ своего поведенія. Но иногда самое такое согласіе, такой поворотъ воли представляется какъ бы *невольнымъ*. А во всѣхъ другихъ случаяхъ мы всегда сами знаемъ, *чѣмъ* опредѣляется наше согласіе. Нашъ выборъ, слѣдовательно, также мотивируется, „детерминируется“ тѣми или другими побужденіями, мотивами или основаніями, лежавшими въ нашихъ чувствахъ, влеченіяхъ

или въ нашемъ разумномъ сознаніи, — смотря по характеру. Эмпирически мы не можемъ найти той свободы, которую мы въ себѣ сознаемъ: мы находимъ лишь различные виды детерминизма — въ аффектахъ и влеченіяхъ воли, въ идеальной мотивації, въ основаніяхъ дѣйствія.

Но съ другой стороны, эмпирическая психологія еще не даетъ намъ никакого права отрицать свободу воли, или свободу выбора.

Прежде всего, если разумъ заключаетъ въ себѣ способность не только воспріятія, но и познанія идей, ихъ пониманія и объективной нравственной оцѣнки, то такое разумное сознаніе этическаго характера идей даетъ намъ силу нравственнаго *суда* надъ ними и освобождаетъ насъ отъ *безусловнаго* господства идей и состояній сознанія въ качествѣ исключительныхъ мотивовъ или *инстигаторовъ* дѣйствія. Человѣкъ, находящійся въ полномъ обладаніи этой разумной способности, свободенъ *нравственно*, чѣмъ бы ни опредѣлялся въ дѣйствительности его выборъ или его поступокъ: разъ онъ сознаетъ безотносительную нравственную цѣну мотивовъ, онъ уже не можетъ быть психологическимъ автоматомъ, опредѣляющимся всецѣло вліяніемъ сильнѣйшаго мотива; разъ онъ понимаетъ и цѣнитъ свои мотивы въ качествѣ разумныхъ *основаній* дѣйствія — его поступокъ, какъ сообразный, такъ и несообразный требованіямъ его разума, по необходимости опредѣляется уже *рѣшеніемъ*, а не простымъ *внушеніемъ*, инстинктивная сила котораго парализована разумнымъ сознаніемъ. Мотивъ перестаетъ быть инстинктивнымъ *двигателемъ* (causa efficiens) дѣйствія, превращаясь въ возможный *поводъ* его.

Разумъ, какъ способность мышленія, заключаетъ въ себѣ возможность безконечнаго множества идей. Всякая идея, всякій мотивъ, поскольку онъ сознается разумомъ, по необходимости полагается нами въ соотношеніе ко всей совокупности другихъ возможныхъ мотивовъ, другихъ мыслимыхъ принциповъ поведенія. Этимъ и обусловливается объективная оцѣнка мотива и заключающихся въ немъ правилъ или тенденцій въ связи съ совокупностью остальныхъ. Поэтому, пока человѣкъ владѣетъ разумомъ, никакой ограниченный, эмпирическій мотивъ не можетъ быть въ немъ безотносительнымъ и опредѣлять его безусловно — безъ акта его воли, безъ ея внутренняго согласія. Ибо никакой эмпирическій мотивъ не соизмѣримъ съ *формальной* (возможной) *универсальностью* разума; отсюда сознаніе (и самое чувство) вмѣняемости, сознаніе того, что мы обладаемъ формальной возможностью поступать иначе, чѣмъ мы поступаемъ.

Разсматривая данный мотивъ въ качествѣ *основанія* дѣйствія, разумъ принимаетъ или отвергаетъ его, смотря по тому, сообразенъ онъ или нѣтъ мыслимой имъ нравственной необходимости поведенія, т.-е. можетъ ли онъ служить общимъ инстиннымъ *правиломъ* поведенія, — откуда всѣ наши сужденія о правильномъ или неправильномъ, должномъ и недолжномъ, законномъ и незаконномъ[1]). Но въ то же время такое разумное сознаніе нравственной необходимости какого-нибудь дѣйствія не является само по себѣ двигателемъ нашихъ дѣйствій, помимо нашей воли: идеальная, нравственная необходимость дѣйствія, мыслимая или сознаваемая нами болѣе или менѣе ясно, не есть еще психологическая необходимость. Такимъ образомъ, намъ приходится выбирать не между двумя мотивами, а между реальнымъ внушеніемъ мотива и идеальнымъ, разумнымъ сознаніемъ или оцѣнкой мотива.

Конечно, съ точки зрѣнія эмпиризма, самое нравственное сужденіе, сознаніе долга или нравственнаго закона можетъ разсматриваться какъ эмпирическій мотивъ, подобный прочимъ. Но даже психологически не трудно замѣтить разницу въ способѣ дѣйствія на волю нравственнаго сознанія въ отличіе отъ прочихъ мотивовъ. Ибо, если самыя идеи въ качествѣ мотивовъ сознанія дѣйствуютъ на насъ по образу или черезъ посредство личныхъ внушеній, то сознаніе этическаго достоинства идей вноситъ въ опредѣленіе воли совершенно новый факторъ нравственной свободы отъ господства слѣпыхъ внушеній. Можно сказать поэтому, что мы имѣемъ здѣсь не два вида мотивацiи или опредѣленія воли, а два совершенно несоизмѣримыхъ между собою отношенія воли къ предметамъ ея хотѣнія или дѣйствія: въ одномъ случаѣ воля всегда отчасти *гетерономна*, опредѣляясь внушеніями мотива; въ другомъ она опредѣляется самостоятельной разумной *оцѣнкой* мотива, его *познаніемъ*. Мотивъ и нравственная оцѣнка его нерѣдко совпадаютъ въ нашемъ сознаніи: но не трудно убѣдиться путемъ простого анализа, что это двѣ различныя и несоизмѣримыя между собою величины, которыя нельзя сопоставлять другъ другу: нравственная оцѣнка предполагаетъ, такъ сказать, новое измѣреніе воли. Въ каждомъ нравственномъ рѣшеніи разумной воли представляется выборъ не между двумя мотивами, а между двумя отношеніями воли къ мо-

---

[1]) Формула Канта: „дѣйствуй такъ, чтобы внутреннее правило твоего дѣйствія могло служить принципомъ всеобщаго законодательства“ — есть лишь обобщеніе требованій, заключающихся въ нравственныхъ сужденіяхъ нашего разума и вытекающихъ изъ его универсальности.

тивамъ — нравственнымъ или чувственнымъ, автономнымъ и гетерономнымъ. Выборъ между двумя мотивами всегда обусловленъ психологически; но выборъ между двумя коренными отношеніями воли къ мотивамъ не можетъ, очевидно, опредѣляться безусловно ни мотивами, ни основаніями (или оцѣнкой мотивовъ), поскольку наши поступки могутъ соотвѣтствовать категорическимъ требованіямъ нравственнаго сознанія или итти имъ на перекоръ. Эмпирически нельзя доказать, чтобы выборъ опредѣлялся тутъ чѣмъ-нибудь помимо произвола. По справедливому замѣчанію Канта, способность разума возвышаться надъ внушеніемъ реальныхъ мотивовъ, господствовать надъ всѣми чувственными аффектами воли — одною чистой идеей нравственнаго закона, однимъ формальнымъ сознаніемъ правды, — столь же непонятна, какъ и противуположная способность чувственности — господствовать надъ разумомъ, повелѣвающимъ съ такой безусловной авторитетностью.

Итакъ, вопросъ о свободѣ воли тѣсно связывается съ вопросомъ о нравственной природѣ человѣка, о его нравственномъ сознаніи: обладаетъ ли онъ способностью чисто этическаго сужденія, универсальнаго познанія добра? Если да, то нравственное сознаніе формально обусловливаетъ свободу воли, даетъ намъ самую возможность выбора. Въ такомъ случаѣ, и вопросъ о нравственной свободѣ рѣшается, повидимому, утвердительно, какія бы ни возникали новыя метафизическія затрудненія и проблемы изъ такого рѣшенія.

Этическая оцѣнка поведенія, воли вообще, есть несомнѣнный фактъ, точно такъ же, какъ наприм., сознаніе добра есть фактъ. Но рѣшить, относительно ли такое сознаніе или же оно заключаетъ въ себѣ нѣчто абсолютное и универсальное, можно лишь путемъ внутренней критики человѣческаго разума въ его отношеніи къ волѣ и ея мотивамъ. Въ отличіе отъ эмпирическаго изслѣдованія идей или аффектовъ, какъ подобныхъ мотивовъ, Кантъ называлъ такую критику „трансцендентальной“: она изслѣдуетъ не факты, не явленія нравственнаго сознанія, а самыя внутреннія условія этого сознанія какъ такого.

Повторимъ еще разъ общіе выводы нашего разсужденія.

Человѣческое поведеніе, поскольку оно сознательно, не опредѣляется однимъ физическимъ детерминизмомъ, однѣми физіологическими и физическими причинами; сознательное человѣческое поведеніе,

поскольку оно цѣлесообразно и разумно, не опредѣляется одними чувствами, аффектами, но также и цѣлями или идеями, которыя внушаются ему своимъ или чужимъ сознаніемъ. Наконецъ, человѣческая воля, поскольку она разумна и нравственна, не опредѣляется одними внушеніями своихъ мотивовъ по закону психологическаго детерминизма, но также внутренней оцѣнкой мотивовъ, нравственными и разумными основаніями, которыя человѣкъ сознаетъ, какъ нормы истиннаго и должнаго.

Такимъ образомъ, между причинами, мотивами, основаніями поведенія можно установить различіе, хотя эмпирически нравственное основаніе можетъ разсматриваться какъ простой мотивъ, а мотивъ — какъ причина поступка (его необходимое предшествующее). Въ этомъ смыслѣ всѣ наши дѣйствія могутъ разсматриваться какъ эмпирически обусловленныя. Но такая эмпирическая необходимость имѣетъ однако совершенно условный характеръ, поскольку мотивы имѣютъ не только опредѣленное психологическое отношеніе къ нашей волѣ, но и нравственное содержаніе, подлежащее разумной оцѣнкѣ, и наряду съ психологическимъ измѣреніемъ допускаютъ измѣреніе нравственное.

Идея, какъ предметъ воли, можетъ разсматриваться: 1) какъ мотивъ и 2) какъ разумное или нравственное основаніе дѣйствій — что предполагаетъ два совершенно различныхъ опредѣленія воли, какъ психической и какъ этической, нравственной силы. Какъ разумно — нравственное существо, человѣкъ освобождается отъ безусловнаго детерминизма мотивовъ, познавая ихъ въ качествѣ основаній. Но несмотря на то, что основаніе, которымъ мы опредѣляемся, и можетъ разсматриваться какъ мотивъ, необходимый нравственно и психологически, — нравственная, чисто-идеальная необходимость нерѣдко расходится съ необходимостью психологической. *Мы можемъ дѣйствовать вопреки достаточному основанію, вопреки долгу и разуму или нравственной необходимости.*

Слѣдовательно, нашъ „практическій разумъ“, освобождая насъ отъ безусловнаго господства внушеній, отъ одержимости идеями или аффектами и давая намъ способность оцѣнки и выбора по нравственнымъ разумнымъ основаніямъ, не подчиняетъ однако нашу волю безусловному детерминизму нравственнаго закона. Нравственный мотивъ, какъ достаточное основаніе для дѣйствія воли, не есть то, что рѣшаетъ, или то, что безусловно опредѣляетъ волю, — разъ воля можетъ дѣйствовать вопреки такому основанію. Положимъ, и въ случаѣ поступка, противнаго нравственной необходи-

мости, воля опредѣляется тѣмъ или другимъ низшимъ психологическимъ мотивомъ. Но разъ человѣкъ есть нравственное существо, сознающее основанія своего дѣйствія и понимающее нравственный „духъ“ своихъ мотивовъ, нельзя сказать, чтобы какой бы то ни было мотивъ, былъ помимо его виновникомъ его поступка, или чтобы такой поступокъ объяснялся одною психологической причинностью, помимо ея произвольнаго, нравственнаго *рѣшенія*.

Такимъ образомъ, вопросъ о свободѣ воли можетъ быть рѣшенъ лишь въ связи съ вопросомъ о природѣ нашего нравственнаго сознанія, т.-е. въ связи съ „критикой практическаго разума“.

Этика и догматика[1]).

I.

„Всякій человѣкъ, изучающій исторію или не изучающій, не можетъ не замѣтить различія какъ по формѣ, такъ и по содержанію — между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ. Нагорная проповѣдь есть установленіе новаго закона поведенія; она скорѣе предполагаетъ вѣрованія, чѣмъ формулируетъ ихъ; богословскія понятія, которыя ее обосновываютъ, принадлежатъ скорѣе къ нравственной, чѣмъ къ умозрительной сторонѣ богословія; метафизика отсутствуетъ всецѣло. Никейскій символъ есть установленіе частью историческихъ фактовъ, частью догматическихъ заключеній; метафизическіе термины, которые онъ въ себѣ заключаетъ, были бы, вѣроятно, непонятны первымъ ученикамъ. Этика не имѣетъ въ немъ мѣста. Нагорная проповѣдь относится къ міру сирійскихъ крестьянъ, Никейскій символъ — къ міру греческихъ философовъ".

„Контрастъ очевиденъ. Если кто-нибудь думаетъ достаточно объяснить этотъ контрастъ, утверждая, что одно есть проповѣдь, а другое — символъ, то въ отвѣтъ слѣдуетъ отмѣтить, что самый вопросъ о томъ, почему этическая проповѣдь стояла во главѣ ученія Іисуса Христа, а метафизическій символъ — во главѣ христіанства IV в., есть проблема, требующая изслѣдованія".

Такими словами начинаетъ англійскій историкъ Hatch свою замѣчательную книгу „о вліяніи греческихъ идей и обычаевъ на христіанскую церковь"[2]). „Контрастъ" между ученіемъ Христа и тою

---

[1]) Печат. въ журн. „Вопросы философіи и психологіи". Книга XXIX.

[2]) Edwin Hatch. The influence of the greek ideas and usages upon the Christian Church (The Hibbert Lectures 1888). Ср. прекрасный нѣмецкій переводъ этой книги Preuschen'a подъ заглавіемъ Griechentum und Christentum съ при-

формой, которую получило христіанство въ византійскую эпоху, онъ объясняетъ всецѣло вліяніемъ греческой культуры, греческой философіи, языческаго міросозерцанія, вѣрованій и религіозныхъ привычекъ того эллинизированнаго общества, которое приняло христіанство внѣшнимъ образомъ, замѣнивъ имъ свою прежнюю государственную религію.

Подобныя объясненія религіознаго строя и ученія византійской эпохи были даваемы не разъ и до Hatch'a; трудъ англійскаго историка, задавшагося цѣлью прослѣдить всѣ пути, которыми эллинизмъ просачивался въ христіанство, отличается лишь большею тщательностью и полнотою аргументаціи, быть можетъ также большею односторонностью сравнительно съ трудами его предшественниковъ. Тюбингенская школа объясняла происхожденіе „каѳолическаго" христіанства и его ранняго богословія изъ компромисса іудейства и эллинизма, изъ примиренія „іудействующей" и „язычествующей" партіи въ первоначальной христіанской церкви. Но съ пятидесятыхъ годовъ эта историческая конструкція постепенно распадается и замѣняется другимъ построеніемъ, другою концепціей ранней исторіи христіанства: „каѳолическая" церковь, какъ она слагалась еще до вселенскихъ соборовъ, объясняется въ качествѣ христіанства необрѣзанныхъ, „христіанства языковъ". Таково прежде всего воззрѣніе А. Ричля и его многочисленной школы, къ которой принадлежатъ и наиболѣе извѣстные въ настоящее время церковные историки въ Германіи, какъ Гарнакъ и другіе[1]).

Въ основаніи первоначальнаго христіанства лежалъ Христосъ, а не компромиссъ между іудействомъ и язычествомъ, и ни въ одномъ произведеніи христіанской литературы мы не находимъ столь глубокаго пониманія ветхозавѣтной религіи, какъ въ посланіяхъ „Апостола языковъ". Тѣмъ не менѣе христіанство римскаго міра въ вѣкъ

ложеніями проф. Гарнака и переводчика (Mohr. Frb. i. B.) Оксфордскій проф. Hatch († 1890) — одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ изслѣдователей церковной исторіи въ Англіи. Двѣ другія весьма интересныя работы его „Объ общественномъ строѣ древней-христіанской церкви" и „о развитіи церковнаго строя Западной Европы въ началѣ среднихъ вѣковъ" (The Growth of Church Institutions. 1887 London) были также переведены проф. Гарнакомъ — первая съ прилож. переводчика (E. Hatch. die Gesellschaftsverfassung d. chr. Kirche im Altertum. 1883; Die Grundlegung d. Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mit. 1888. Giessen. Riecker).

[1]) См. A. Ritschl, Entstehung d. altkatholischen Kirche. 2 Aufl. Bonn. 1857. Основная точка зрѣнія Ричля проводится и Harnack'омъ въ его „Ист. догматовъ". Ср. также Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. Halle 1890 (который слѣдующимъ образомъ резюмируетъ историческій тезисъ Ричля: das Katholische Christentum um 200 ist eine Entwickelungsform des vulgären Heidenchristentums, c. 79).

послѣ апостольскій стало фактически христіанствомъ крестившихся язычниковъ, христіанствомъ необрѣзанныхъ. Перейдя отъ политеизма къ вѣрѣ въ единаго Бога, явившагося людямъ во Христѣ и давшаго имъ законъ новой и вѣчной жизни, они не могли сразу усвоить полноты содержанія Новаго Завѣта. Ветхій Завѣтъ, служившій историческою почвой и основаніемъ ново-завѣтнаго откровенія, былъ имъ мало знакомъ и еще менѣе понятенъ. Они видѣли въ В. З. лишь рядъ аллегорій и чисто-внѣшнихъ пророчествъ и предуказаній о Спасителѣ, совершенно не постигая его собственнаго, оригинальнаго религіознаго смысла. И самое ученіе христіанства нерѣдко представлялось имъ сквозь призму ихъ прежняго языческаго мистицизма или философскаго морализма.

Но, какъ бы то ни было, христіанство по существу своему заключало въ себѣ начало столь противное всякому язычеству, столь противное „міру“, что оно необходимо съ первыхъ же шаговъ должно было вступить въ борьбу съ язычествомъ. Эта борьба была отчасти внѣшней, отчасти внутренней, поскольку языческій міръ, принявшій христіанство, стремился претворить его, уподобить его себѣ. Кто побѣдилъ въ этой борьбѣ? Это вопросъ капитальной важности. Если бы самое исповѣданіе вѣры, принятое всею Церковью послѣ трехъ вѣковъ ея существованія, представляло собою контрастъ ученію Христа, — то побѣда лежала бы, очевидно, не на сторонѣ христіанства, а на сторонѣ эллинизма, греческой философіи, возобладавшей въ христіанскомъ ученіи. Съ такой точки зрѣнія гностицизмъ, зародившійся еще въ вѣкѣ апостольскомъ, послѣдовательно представляется лишь преждевременнымъ предвареніемъ послѣдующаго православія съ его мистическимъ культомъ, догматомъ, небесной іерархіей. Православная церковь съ ея ученіемъ признается лишь смягченною переработкой ранняго гностицизма. Такъ представляется дѣло нѣкоторыми новѣйшими историками анти-догматической школы Ричля.

Къ подобному же результату приходятъ совершенно другимъ путемъ и нѣкоторые современные моралисты въ Россіи и на Западѣ. Въ Нагорной проповѣди заключается нравственное ученіе, составляющее сущность христіанства, въ Никейскомъ символѣ — ученіе, заключающее въ себѣ систему догматическихъ положеній, не имѣющихъ ничего общаго съ ученіемъ Христа и связанныхъ съ нимъ лишь внѣшнимъ образомъ. Противоположность между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ изображается и здѣсь, какъ противоположность между живою нравственной вѣрой и мертвымъ фарисейскимъ догматизмомъ.

Въ протестѣ противъ отвлеченнаго, бездушнаго догматизма сказывается, несомнѣнно, не только нравственный, но и религіозно-христіанскій интересъ. Что языческій міръ большею частью принялъ христіанство лишь внѣшнимъ образомъ, какъ и теперь большинство христіанъ исповѣдуютъ его лишь устами, это легко можно было предвидѣть отъ начала, — это предрекъ и самъ Основатель христіанства. При такомъ чисто-внѣшнемъ исповѣданіи для многихъ самъ Христосъ, самъ Богъ суть только отвлеченные догматы, самъ Духъ обращается въ букву, религія — въ наружный обрядъ. Фарисейство и саддукейство существовали не только среди вѣрныхъ Ветхаго Завѣта, и обличительныя слова Христовы противъ фарисеевъ имѣютъ, какъ и другія слова Его, не только временное, историческое значеніе, но и пребывающую силу и правду. Въ этомъ не можетъ быть спора между истинными христіанами. Но фарисейство имѣетъ самыя разнообразныя формы и въ религіозной сферѣ проявляется вездѣ, гдѣ вѣра человѣка не полна, гдѣ въ ней есть внутреннее лицемѣріе. Главное зло и опасность фарисейства состоятъ въ томъ, что не только ложь, но и сама истина можетъ служить ему предлогомъ, такъ какъ оно вытекаетъ изъ внѣшняго, наружнаго и въ корнѣ своемъ ложнаго отношенія къ тому, что человѣкъ признаетъ за истину. Ветхо-завѣтные фарисеи исповѣдывали внѣшнимъ образомъ вѣру Авраама и пророковъ, признавали единаго Бога и законъ Моисеевъ, — самый совершенный законъ, какой былъ данъ древнему міру. И они были правы. Но потому что самая вѣра ихъ была внѣшняя, они не поняли Христа и убили Его изъ ревности къ этой вѣрѣ. Затѣмъ, когда христіанство покорило міръ, явились среди христіанъ другіе фарисеи, исповѣдывавшіе, хотя и въ отвлеченной формѣ, всѣ истины вѣры Христовой, все ученіе Евангелія; и они были также правы, — имъ было дано безконечно болѣе, чѣмъ первымъ фарисеямъ. Но такъ какъ и ихъ вѣра была внѣшней, они все-таки не приняли Живого Христа, котораго они исповѣдывали наружно въ правильныхъ формахъ и продолжали всячески распинать внѣ всякихъ формъ. Наконецъ, всюду стали являться люди, протестовавшіе противъ фарисейства и саддукейства, противъ внѣшняго догматизма и ритуализма, противъ лицемѣрнаго исповѣданія, упразднявшаго вѣру. Но и среди этихъ людей явились свои фарисеи, которымъ этотъ самый и вполнѣ законный протестъ послужилъ поводомъ къ новому фарисейству — узкому, нетерпимому и ослѣпленному. И эти послѣдніе фарисеи доказали на дѣлѣ, что они также не поняли той истины, которую они исповѣдывали,

осуждая ее въ вѣрѣ отцовъ и братьевъ, не узнавая ея въ вѣрѣ другихъ.

Протестъ противъ догматизма и ритуализма, проникающій все глубже и шире въ разнообразные слои общества, есть самъ по себѣ явленіе нормальное и неизбѣжное въ связи съ распространеніемъ просвѣщенія. За то становится легко возможнымъ новое просвѣщенное фарисейство, которое подъ предлогомъ необычайно чистаго исповѣданія истинъ нравственнаго порядка, заключающихся въ ученіи Христа, нерѣдко осуждаетъ и отвергаетъ все религіозное содержаніе христіанства въ своемъ ревнивомъ пуританизмѣ.

Повидимому, историческая наука, свободная отъ *всякихъ* предразсудковъ, могла бы помочь моралисту хотя бы въ опредѣленіи того, что составляло дѣйствительную суть историческаго христіанства. Но на самомъ дѣлѣ, наука, свободная отъ предразсудковъ, есть только требованіе — тамъ, гдѣ идетъ дѣло о самомъ капитальномъ изо всѣхъ нравственныхъ интересовъ человѣка. Самый споръ, самыя противорѣчивыя мнѣнія относительно начала христіанства доказываютъ при ихъ разсмотрѣніи, что христіанство есть нѣчто большее, чѣмъ простой историческій фактъ: оно есть религіозный и нравственный принципъ. А потому историкъ христіанства никакъ не можетъ отвлечься отъ вопросовъ *вѣры* и вопросовъ конечныхъ нравственныхъ цѣлей; онъ долженъ имѣть твердо и ясно установленные религіозно-философскіе принципы, все равно положительные или отрицательные. Вопросъ о томъ, что было въ христіанствѣ истиннаго или ложнаго, долженъ быть для него рѣшенъ. Иначе ему придется отказаться отъ всякой оцѣнки, отъ всякаго объясненія тѣхъ нравственныхъ явленій, которыя составляютъ сущность исторіи христіанства, какъ и всякой религіи. И на самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что всякій историкъ, какъ бы ни относился онъ къ христіанству, исходитъ въ своемъ пониманіи фактовъ, въ опредѣленіи ихъ взаимнаго отношенія и относительнаго значенія, изъ тѣхъ или другихъ сознательныхъ или безсознательныхъ вѣрованій или философскихъ предположеній. Оцѣнка исторіи не дается самою исторіей, въ особенности въ области идеаловъ и вѣрованій.

Это видимъ мы, напримѣръ, на томъ конкретномъ вопросѣ, который мы затронули, — объ отношеніи никейскаго православія къ первоначальному христіанству, или объ отношеніи христіанской морали къ догматическимъ представленіямъ. Пусть первоначальное христіанство опредѣляется какъ „чисто моральное ученіе“; въ такомъ случаѣ никейская вѣра дѣйствительно представляетъ съ нимъ

полный контрастъ. Но первоначальное христіанство, помимо этой „морали“, несомнѣнно заключало въ себѣ многое другое, и прежде всего вѣру въ Мессію, Его реальное пришествіе во Христѣ, Его смерть и Его воскресеніе. Эта вѣра формулируется и въ никейскомъ символѣ. Въ какомъ отношеніи находилась она къ нравственному ученію Христа? Если она не была случайнымъ придаткомъ къ нему и связывалась съ нимъ органически, то опредѣленіе христіанства, какъ „чистой морали“, ложно въ своей односторонности. Мало того, при такомъ опредѣленіи самая „мораль“ Христа понимается, очевидно, недостаточно глубоко.

Такимъ образомъ, историческій вопросъ и вопросъ пониманія, вопросъ религіозно-философской оцѣнки связываются здѣсь нераздѣльно. Существуетъ ли какая-нибудь связь — и какая именно — между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ? Выразились ли въ послѣднемъ нѣкоторыя основныя христіанскія вѣрованія или же только эллинскія представленія о христіанствѣ? Была ли вѣра Аѳанасія Великаго вѣрою Христовой или разновидностью эллинскаго гностицизма?

Противоположеніе Нагорной проповѣди Никейскому символу сдѣлалось чрезвычайно популярнымъ по своей наглядности. Но именно наглядность этого видимаго контраста можетъ вести къ недоразумѣнію. Очевидное различіе заключаетъ въ себѣ проблему: но эта проблема ставится нѣсколько иначе, чѣмъ то дѣлаетъ, наприм., Hatch: подвергнувъ ближайшему разсмотрѣнію тѣ два термина, между которыми предполагается контрастъ, мы должны объяснить не различіе, которое весьма естественно, а то, что есть общаго между обоими терминами. Различіе прежде всего останавливаетъ вниманіе и легко превращается въ полную противоположность. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, что же есть общаго между вѣрой Христовой и вѣрой христіанства, начиная съ IV в. или даже ранѣе? Слѣдуетъ точнѣе выяснить характеръ тѣхъ двухъ терминовъ, которые мы сравниваемъ, и разсмотрѣть, что собственно составляетъ основаніе для ихъ сравненія.

II.

Прежде всего, Нагорная проповѣдь, представляющая изъ себя сводъ различныхъ изреченій Христа[1]), — точно также, какъ и все

[1]) У Марка и Луки многія изъ нихъ встрѣчаются и въ другомъ контекстѣ.

Евангеліе Христово, едва ли можетъ характеризоваться какъ чисто „этическая“ проповѣдь. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Христосъ не принесъ никакого новаго метафизическаго, философскаго ученія. Но въ то же время Онъ едва ли можетъ быть признанъ „этикомъ“ или „моралистомъ“ въ общепринятомъ смыслѣ слова. Давно замѣчено, что отдѣльныя нравственныя *правила* Христа, хотя и не въ такой идеальной полнотѣ и чистотѣ, находились частью въ ученіи еврейскихъ учителей и пророковъ, частью въ морали языческихъ философовъ. Оригинальность нравственнаго ученія Христа, его несравненная цѣльность и законченность обусловливаются тѣмъ единымъ и совершенно новымъ, чисто-религіознымъ основаніемъ, которое Онъ далъ нравственной жизни, установивъ въ Своемъ лицѣ *новое отношеніе къ Богу и къ міру*.

Какъ бы мы ни относились къ Его ученію и къ этому новому началу жизни, открытому Христомъ, мы должны постараться понять, хотя бы чисто исторически, его особенность, его отличіе отъ всякихъ другихъ эмпирическихъ или отвлеченныхъ принциповъ нравственности.

Новое отношеніе къ міру и къ Богу опредѣляется въ Евангеліи терминами „Сынъ Божій“, „царствіе Божіе“; другимъ богословскимъ терминомъ можетъ служить позднѣйшій терминъ „Богочеловѣкъ“, т.-е. такой человѣкъ, который есть въ то же время и Богъ. Ясно, что мы не имѣемъ здѣсь дѣла съ какимъ-либо отвлеченнымъ принципомъ морали. А между тѣмъ несомнѣнно, что въ самосознаніи апостольской церкви не было другого „принципа жизни“, кромѣ Христа, чему одинъ Новый Завѣтъ служитъ достаточнымъ историческимъ памятникомъ. Нагорная проповѣдь есть образецъ Христовой проповѣди „царствія Божія“. Это понятіе „царствія Божія“ заключаетъ въ себѣ высшій нравственный идеалъ христіанства. Но этотъ нравственный идеалъ не ограничивается не только личной, но и соціальною сферой, — онъ имѣетъ космическое значеніе; наряду съ нравственнымъ смысломъ онъ имѣетъ и мистическій, апокалиптическій смыслъ „небеснаго царствія“ и связывается исторически и логически съ мессіанической апокалиптикой сначала еврейскаго народа, а затѣмъ и христіанъ — учениковъ Христа и ихъ ближайшихъ послѣдователей.

Разсмотримъ прежде всего этотъ идеалъ, поскольку онъ лежитъ въ основаніи *нравственнаго* ученія Евангелія. Постараемся понять его вполнѣ объективно, независимо отъ нашихъ личныхъ нравственныхъ воззрѣній.

Съ нравственной точки зрѣнія, царствіе Божіе опредѣляется какъ „установленіе жизни съ Богомъ, въ Богѣ, по Богу“. „Царствіе Божіе“ состоитъ въ томъ, что въ человѣкѣ царствуетъ одинъ Богъ, — никто и ничто, кромѣ Бога, въ котораго онъ вѣруетъ, — такъ что самъ человѣкъ въ этомъ союзѣ съ Богомъ черезъ любовь и вѣру сознаетъ себя искупленнымъ и примиреннымъ, усыновленнымъ Богу, освобожденнымъ отъ міра, наслѣдникомъ и господиномъ всего. Во Христѣ видитъ онъ воплощенный идеалъ этого единства Бога и человѣка, воплощенное „царствіе“ или „царя“; въ каждомъ словѣ Христа вѣрующій узнаетъ духовно-нравственный фактъ этого единства — высшее доказательство истины Евангелія. Такое „Царство Божіе“ должно проявляться въ словахъ и дѣлахъ человѣка; проповѣдь этого царства должна состоять въ *явленіи Отца* черезъ Его сыновъ; *реальность* Отца, какъ всеблагого духа, источника благой дѣятельности, доказывается дѣлами Его дѣтей, дѣлами Его Сына, Который „показываетъ“, открываетъ въ Себѣ Отца. Таковы *идеальныя* требованія христіанской этики: *дѣйствуй такъ, чтобы Богъ, въ Котораго ты вѣруешь, являлся въ твоемъ дѣйствіи реальнѣе міра и твоей собственной души.* Если что-нибудь для меня нравственно сильнѣе, дороже, реальнѣе Бога, — я уже не поступаю по внутреннему закону царства, а по закону своей воли, своихъ страстей и желаній.

Правила нравственной жизни сами собою вытекаютъ изъ этого новаго отношенія къ Богу, какъ „законъ свободы“. Поэтому въ Евангеліи нѣтъ отдѣльныхъ другъ отъ друга заповѣдей или, точнѣе, каждая отдѣльная заповѣдь, каждое отдѣльное слово Христово такъ тѣсно связывается со всѣмъ Евангеліемъ, что для искренно вѣрующаго весь законъ, все правило жизни заключаются въ одномъ образѣ Христа. Самое тщательное историческое и критическое изученіе Евангелій показываетъ намъ, что безъ пониманія этой чрезвычайно простой и вмѣстѣ безконечно глубокой духовно-нравственной истины невозможно понять цѣльности христіанскаго ученія, его подлиннаго историческаго смысла. Изучая посланія ап. Павла или какіе-либо изъ наиболѣе значительныхъ памятниковъ христіанской вѣры, мы всюду находимъ то же новое „начало жизни“ черезъ новое религіозное отношеніе — образъ Христа, „Сына Божія“, какъ „начальника жизни“. Это начало можетъ служить намъ всюду вѣрнымъ критеріемъ для отличенія оригинально-христіанскаго отъ того, что въ области нравственныхъ отношеній сознавалось или могло быть сознано человѣчествомъ до христіанства или помимо его.

Мнѣ кажется, что нѣкоторыя богословскія опредѣленія Христа могутъ и должны быть признаны даже независимо отъ того, вѣримъ ли мы въ Него, вѣримъ ли мы въ Бога или нѣтъ: они вѣрны въ психологическомъ, въ субъективно-нравственномъ смыслѣ; они выражаютъ исторически вѣрно основной фактъ христіанскаго самосознанія. Таковы вышеуказанные термины „Сынъ Божій“ и „Богочеловѣкъ“.

Не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что Христосъ сознавалъ себя Сыномъ Божіемъ, что Онъ сознавалъ Себя одно съ Отцемъ и что ученики Его смотрѣли на Него точно такъ же, видѣли въ Немъ Отца, по слову Его: „видѣвшій Меня видѣлъ Отца Моего“. Въ нашихъ Евангеліяхъ вся жизнь Христа и Его смерть не опредѣляются психологически ничѣмъ инымъ, какъ этимъ сознаніемъ: изъ него вытекаетъ вся Его дѣятельность, изъ него понимается вся Его проповѣдь Его собственными учениками. Отъ Себя Онъ „не творитъ ничего“, не говоритъ ничего: „воля Отца“, которую Онъ въ Себѣ сознаетъ, есть „Его пища“, Его жизнь. И къ этой жизни, къ этому единству съ Отцемъ Онъ призываетъ всѣхъ. „Да будутъ всѣ едино, какъ ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ“: единство, которое сознается въ Немъ, воплощается во всемъ Его существѣ, ставится Имъ конечною цѣлью для всѣхъ. Можно сомнѣваться въ истинности этого идеала, но нельзя сомнѣваться въ его смыслѣ, въ его нравственномъ содержаніи, т.-е. въ наличности самого *идеала* Сына Божія въ *вѣрованіи* христіанства. *Реальность* этого идеала доказана для каждаго христіанина въ самомъ Христѣ; она должна раскрываться въ осуществленіи этого идеала: единство съ Богомъ въ нравственномъ порядкѣ должно являться въ словѣ и дѣлѣ человѣка — въ дѣятельномъ проявленіи благой воли Божіей, какъ внутренняго двигателя и начала жизни.

Итакъ, Богъ, какъ источникъ благой человѣческой дѣятельности, какъ источникъ всякаго блага, какъ всеблагая воля (любовь), — вотъ основаніе христіанской нравственности, которая въ отличіе отъ всякой другой морали предполагаетъ *вѣру*, предполагаетъ основное религіозное отношеніе, *типомъ котораго служитъ „Сынъ Божій“*.

Мы останавливаемся по необходимости на этихъ общеизвѣстныхъ положеніяхъ, потому что безъ вниманія къ своеобразной особенности христіанской морали нагорная проповѣдь перестаетъ являться образчикомъ „проповѣди царствія“, превращаясь въ рядъ предписаній, не имѣющихъ внутренней связи. Между тѣмъ, и въ этой нагорной проповѣди, которая начинается такъ называемыми „запо-

вѣдями блаженства", высшія нравственныя требованія, наиболѣе характерныя для христіанства („наприм., о любви къ врагамъ) обосновываются указаніемъ *сыновняго* отношенія къ Богу: „любите враговъ вашихъ и молитесь за преслѣдующихъ васъ, чтобы вы стали сынами Отца вашего небеснаго, который возводитъ солнце свое надъ добрыми и злыми и посылаетъ дождь праведнымъ и неправеднымъ... Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ". И передъ тѣмъ: „такъ да святится свѣтъ вашъ передъ людьми, чтобъ они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего на небесахъ" (Мѳ., V, 16, 44—48).

Здѣсь не мѣсто разбирать вопросъ объ исторической подлинности изображенія Христа въ евангеліи. Во всякомъ случаѣ, нравственный идеалъ, который мы въ немъ находимъ, есть историческій идеалъ — каноническій идеалъ христіанства. Осуществился ли онъ въ дѣйствительности во Христѣ Іисусѣ, есть ли это только отвлеченное представленіе или живой духъ, живое существо — это вопросъ вѣры, и притомъ капитальный вопросъ вѣры въ Бога, вѣры въ *реальность добра*.

III.

Эта вѣра имѣетъ здѣсь этическое значеніе, поскольку Богъ не можетъ быть нравственнымъ двигателемъ въ моемъ сознаніи, если я въ Него не вѣрю. Но тѣмъ не менѣе не можетъ подлежать сомнѣнію, что этика переходитъ здѣсь въ религіозную сферу. Мы назвали нравственное начало христіанства совершенно новымъ; но, по выраженію Христа, царствіе небесное подобно „хозяину, выносящему изъ сокровищницы своей старое и новое" (Мѳ. XIII, 52): Новый Завѣтъ стоитъ во внутренней связи съ ветхимъ.

Идеалъ „царствія Божія" не ограничивается одною областью личнаго отношенія отдѣльнаго человѣка къ Богу, но претендуетъ на универсальное значеніе — соціальное и космическое. До Христа для евреевъ, ожидавшихъ „царствія", онъ имѣлъ прежде всего теократическій и эсхатологическій, апокалиптическій смыслъ. „Царствіе Божіе" понималось какъ организованная теократія подъ главою одного помазанника, сына Давидова, Царя Мессіи; еврейскіе патріоты связывали съ этимъ идеаломъ національно-политическія цѣли — возстановленія Израиля и покоренія другихъ народовъ; мессіаническое царство представлялось какъ царство правды и вмѣстѣ какъ царство совершеннаго изобилія и благоденствія, чудеснаго воз-

становленія природы, исцѣленія ея тѣлесныхъ недуговъ *и воскресенія мертвыхъ*. Въ еврейской апокалиптикѣ въ эпоху Христа и въ раввинической литературѣ мы находимъ представленіе о предвѣчномъ существованіи Мессіи: мессіаническое царство есть цѣль творенія, предметъ пророчествъ всего закона, всѣхъ пророковъ. Это царство есть предвѣчное, *небесное* царство; оно должно „*придти*“, явиться; „небесный Іерусалимъ“ долженъ сойти на землю; Мессія, „сынъ человѣческій“, долженъ „*открыться*“ міру, и „воцариться на престолѣ Давида, отца его“. Достаточно извѣстно, что ученіе Новаго Завѣта связывается съ этимъ еврейскимъ мессіанизмомъ, хотя и представляетъ собою совершенную реформу національныхъ вѣрованій и представленій, вкладывая въ нихъ универсальный религіозно-нравственный смыслъ.

Но разрушивъ узкія національныя рамки еврейскаго мессіанизма, раскрывъ духовно-нравственный смыслъ „Царствія“, Христосъ нисколько не отвергъ идеи „царства“, какъ высшаго сверхъ-политическаго идеала человѣческаго общества. Онъ не упразднилъ апокалиптическихъ вѣрованій своихъ современниковъ. Онъ самъ раздѣлялъ и подтверждалъ многія изъ ихъ представленій: Царство Божіе „приблизилось“, но оно должно „открыться“, явиться „въ силѣ“ (Марк., IX, 1) — въ лицѣ *преображеннаго* „Сына человѣческаго“ (Мессіи) — сначала нѣкоторымъ, а напослѣдокъ и всѣмъ — „со славою на облакахъ небесныхъ“. Это „*пришествіе*“ нисколько не зависитъ отъ нравственнаго *подвига* отдѣльныхъ людей; наибольшій изъ „рожденныхъ женами“ меньше послѣдняго въ царствѣ небесномъ (Мѳ., XI, 11). „Пришествіе“ царства во славѣ его связывается скорѣе съ умноженіемъ зла и беззаконія въ мірѣ и заключаетъ въ себѣ *судъ* міру; оно зависитъ исключительно отъ воли „Отца“ и т. д. — Мы имѣемъ здѣсь совершенно особый порядокъ идей, повидимому, вполнѣ отличный отъ этическаго пониманія „царства“. И тѣмъ не менѣе, вѣра въ пришествіе этого царства Мессіи, въ окончательное осуществленіе его на землѣ, при упраздненіи всякой человѣческой власти и начальства, возстановленіи природы, побѣдѣ надъ сатаною и смертью и совершенномъ подчиненіи всего Богу во Христѣ — есть существенная черта апостольской проповѣди. Первыя поколѣнія христіанъ усвоили и переработали всѣ результаты *еврейской* апокалиптики, ожидая обѣщаннаго „наслѣдія“.

Вѣра въ царство Божіе, какъ „царство небесное“, которое осуществлено на небѣ среди ангеловъ и должно „придти на землю“, есть существенная черта проповѣди Христовой и выражается въ мо-

литвѣ Господней. Хотя Христосъ и училъ, что царство Божіе внутри человѣка, что оно не „приходитъ съ соблюденіемъ“ [1]), т.-е. недоступно внѣшнему наблюденію, Онъ самъ и ученики Его вѣрили такъ же твердо, какъ и народъ, окружавшій ихъ, въ „*знаменія*“ этого царства.

Здѣсь мы касаемся одной изъ самыхъ характерныхъ историческихъ особенностей христіанства, служащей къ большому соблазну моралистовъ или тѣхъ историковъ и мыслителей, которые видятъ въ христіанствѣ одну „этическую проповѣдь“: мы разумѣемъ евангельскія чудеса и знаменія. Мы опять-таки оставляемъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о ихъ дѣйствительности, не допускающей, очевидно, никакой экспериментальной провѣрки. Мы беремъ христіанство апостоловъ и евангелистовъ съ его ученіемъ о царствѣ и его вѣрованіями и представленіями о чудесахъ и о значеніи чуда. Такое представленіе есть, во всякомъ случаѣ, историческій фактъ, котораго нельзя выдѣлять изъ исторіи христіанства. Прежняя „раціоналистическая“ критика, исходившая изъ тѣхъ или другихъ философскихъ или моральныхъ теорій, нерѣдко признавала истинной одну „этику“ Евангелія, какъ вполнѣ „раціональную“, и отвергала апокалиптику и „чудеса“, какъ „ирраціональныя“. Современная критика, стоящая на почвѣ чисто-исторической, мало-по-малу отрѣшается отъ такого пріема: христіанская *вѣра*, христіанское *ученіе* и первое ихъ выраженіе въ ново-завѣтной литературѣ суть историческіе факты, требующіе объясненія въ своемъ цѣломъ. Какимъ образомъ „нравственное ученіе“ столь чистое, столь глубокое, истинное, не только мирится съ реалистическимъ представленіемъ о „небесномъ царствіи“, но прямо предполагаетъ его?

Нагорную проповѣдь нельзя произвольно отрывать отъ ея контекста. У Матѳея, сходя съ горы, Христосъ исцѣляетъ прокаженнаго и затѣмъ сына капернаумскаго сотника и тещу Петра (VIII). У Матѳея и Луки „заповѣдямъ блаженства“ предшествуетъ повѣствованіе о многочисленныхъ исцѣленіяхъ. Народъ приходилъ „слу-

[1]) Л. XVII, 22 (ср. Мк., XIII, 22) — *μετὰ παρατηρήσεως, παρατήρησις* — наблюденіе, напримѣръ, небесныхъ знаменій, — терминъ, употреблявшійся въ астрологіи или мантикѣ. Ср. J. Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892), который оттѣняетъ преимущественно апокалиптическій характеръ идеи „царствія“. По его замѣчанію, слова „Царство Божіе внутри васъ“ *(ἐντὸς ὑμῶν)*, обращенныя къ невѣрующимъ фарисеямъ, относятся Христомъ къ Себѣ, а не къ нимъ: „внутри васъ“ означаетъ среди васъ, въ самой средѣ васъ. Ибо „царство“ заключается очевидно не „*внутри*“ фарисеевъ — иначе оно было бы доступно ихъ „наблюденію“, хотя бы какъ нравственный фактъ. Но оно „*среди*“ ихъ — въ лицѣ Христа, котораго они все-таки не „примѣчаютъ“.

шать и исцѣляться“ (Л., VI, 17). Христосъ училъ въ синагогахъ, *проповѣдуя* евангеліе царствія и *врачуя* всякую болѣзнь и всякую немощь; Онъ посылалъ апостоловъ „*возвѣщать* царствіе Божіе и *исцѣлять*“ (Л., IX, 2; ср. X, 9). „Евангеліе царствія“ и „исцѣленія“ всюду связываются другъ съ другомъ нераздѣльно. Христосъ относитъ къ себѣ пророчество Исаіи (XXXV, 5; Л. VIII, 22). Онъ указываетъ на свои „дѣла“ какъ на *знаменія*, свидѣтельствующія о Немъ не только народу и книжникамъ (Л. V, 36), но и самому Іоанну Крестителю (Мѳ., XI, 5). „Если я духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то (значитъ) приблизилось къ вамъ (коснулось васъ) царствіе Божіе“ (Л., XI, 20).

Приводить дальнѣйшія цитаты было бы излишнимъ. По свидѣтельству Евангелій, Христосъ самъ порицалъ невѣріе, ищущее знаменій: вѣра основывается на *внутреннемъ* знаменіи, на нравственномъ опытѣ. Царство Божіе внутри человѣка, и онъ долженъ искать прежде всего *этого* царства и правды его; и тѣмъ не менѣе въ представленіи евангелистовъ, чудеса Христа суть признаки, „знаменія“ для вѣрующихъ. Помимо абсолютной правды, нравственной истины, въ Немъ есть, по представленію Евангелія, какая-то „сила“ (δύναμις, Л., VIII, 46), которая исходитъ изъ Него и исцѣляетъ прикасающихся къ Нему.

Надо объяснить совмѣщеніе и согласованіе этихъ двухъ, повидимому, взаимно исключающихъ другъ друга представленій. Во всякомъ случаѣ, связь между ними въ вѣрованіи первоначальной апостольской церкви слѣдуетъ признать несомнѣнной, хотя для современныхъ моралистовъ „чисто-этическая проповѣдь“, подтверждающая себя чудесами и обѣщаніемъ грядущаго возмездія, представляется по меньшей мѣрѣ соблазнительной. Поэтому-то весьма многіе моралисты, признавъ фактическую связь христіанской морали съ своеобразными религіозными представленіями и вѣрованіями, ищутъ чистой морали внѣ христіанства: чистая или „автономная“ мораль не нуждается ни въ чудесномъ подтвержденіи, ни въ божественномъ возмездіи, ни въ религіозномъ основаніи. Она сама себѣ цѣль, законъ и основаніе.

IV.

Но если бы даже такое противорѣчіе между моралью и христіанствомъ дѣйствительно существовало, остается все-таки задача принять христіанство, какъ нравственное цѣлое, т.-е. въ его своеобразномъ нравственномъ міросозерцаніи.

На самомъ дѣлѣ, какъ намъ кажется, противорѣчія, открывающіяся въ христіанствѣ съ точки зрѣнія отвлеченнаго морализма, суть чисто мнимыя противорѣчія и свидѣтельствуютъ скорѣе о внутренней неполнотѣ этого морализма, чѣмъ о нравственной несостоятельности христіанскаго міросозерцанія. Въ христіанствѣ Богъ понимается какъ истинный источникъ не только нравственнаго добра, но и всякаго блага вообще, т.-е. какъ абсолютное Благо. Поэтому и „царство Божіе“ понимается не только какъ царство нравственнаго добра, но и какъ совершенное осуществленіе блага; оно должно обнять весь міръ, не только нравственный, но и физическій, чтобы совершенно воплотить въ себѣ Божество. Въ низшихъ религіяхъ Божество представляется, прежде всего, какъ податель внѣшнихъ благъ; на высшей ступени, въ христіанствѣ — какъ самый источникъ нравственнаго добра. Но это добро не было бы *абсолютнымъ* благомъ, полнотою блага, если бы физическая природа и физическое зло служили границей для его осуществленія, если бы оно не заключало въ себѣ источника исцѣленія отъ всѣхъ золъ, внутреннихъ и внѣшнихъ. Поэтому, напр., съ точки зрѣнія Христа и первыхъ христіанъ, чудесныя исцѣленія больныхъ являлись *нравственно необходимыми признаками* приближенія „царствія Божія“, его „знаменіями“. Поэтому и возмездіе, „наслѣдіе“ царства, его „блаженство“ также представляется нравственно необходимымъ: оно дается не какъ внѣшняя награда за извѣстныя человѣческія дѣла, а какъ естественный результатъ осуществленія царства. Побѣда надъ смертью въ лицѣ воскресшаго Христа представлялась не только религіозною, но и нравственною истиной, какъ самое главное знаменіе царства. Поэтому для Павла проповѣдь воскресенія есть проповѣдь царства, основаніе христіанской нравственности, христіанской *жизни*.

Съ этой точки зрѣнія, нравственность или мораль, проповѣданная Христомъ, представляется автономной, несмотря на свой религіозный характеръ, несмотря на тѣ знаменія и обѣтованія, съ которыми она соединяется. Мало того, въ нихъ-то высказывается съ полной послѣдовательностью ея притязаніе на абсолютный, универсальный характеръ.

Въ *раціональной* этикѣ, ищущей высшаго, универсальнаго принципа человѣческой нравственности, нѣтъ и не можетъ быть другого принципа, кромѣ полноты блага, общаго блага всѣхъ. Такое благо должно быть *закономъ* дѣйствія каждаго, его *цѣлью* и вмѣстѣ его *источникомъ* — въ самой волѣ дѣйствующаго. Выражаясь схоластически, благо въ волѣ дѣйствующаго должно быть *производящей*,

формальной и *конечной* причиной дѣйствія. Но поскольку всякая человѣческая дѣятельность ограничена индивидуальностью и совокупностью *матеріальныхъ* условій, человѣкъ самъ по себѣ совершенно не въ силахъ осуществить желаемое имъ благо; мало того, онъ не въ состояніи хотѣть его, какъ нравственное добро, всею своей волей, поскольку на-ряду съ разумнымъ нравственнымъ сознаніемъ онъ обладаетъ чувственными инстинктами и влеченіями. Поэтому на самомъ дѣлѣ благо опредѣляетъ его дѣйствія лишь какъ формальный *долгъ;* фактически, въ несовершенной волѣ человѣка оно не есть ни абсолютный источникъ ея дѣйствій, ни ея абсолютный конецъ.

Эмпирически нравственное добро не представляется абсолютнымъ благомъ, вслѣдствіе чего наша воля, вопреки внушеніямъ долга, опредѣляется далеко не имъ однимъ. Требованіе нравственности состоитъ именно въ томъ, чтобы принимать *добро* за абсолютное *благо,* полагать въ добрѣ такое благо, хотя бы вопреки нашимъ чувствамъ. Но это требованіе можетъ быть вполнѣ исполнено лишь подъ условіемъ *вѣры* въ добро, какъ въ абсолютное благо, т.-е. вѣры въ добро, какъ Бога или абсолютно-благую Волю, не ограниченную никакими матеріальными условіями и универсально осуществляющую себя въ мірѣ, *какъ матеріалъ блага.*

Вотъ почему христіанскій принципъ нравственности представляется намъ абсолютнымъ и автономнымъ въ полномъ смыслѣ слова. Это могутъ допустить и противники абсолютной морали: христіанство даетъ имъ противъ нея рѣшительный аргументъ, показывая, что допущеніе абсолютнаго начала нравственности предполагаетъ вѣру въ самое большое *чудо*, т.-е. вѣру въ добро, какъ Бога, который больше міра и не ограниченъ міромъ. Абсолютная мораль есть такая, которая признаетъ добро какъ благо и благо — абсолютнымъ, всесильнымъ *нравственнымъ* началомъ, т.-е. Богомъ. Онъ есть и долженъ быть во всемъ, воплотиться во всемъ, откуда — идея царствія Божія, какъ реальнаго воплощенія и представленіе о Христѣ, какъ человѣкѣ, въ которомъ „обитала вся полнота Божества тѣлесно“ (Кол. II, 9). — Въ отличіе отъ этой „абсолютной“ морали всякая другая форма нравственнаго ученія такъ или иначе ограничиваетъ понятіе блага и постольку признаетъ его относительнымъ: такъ, благо признается внѣшнимъ, объективнымъ или же субъективнымъ благомъ (счастьемъ) или, наконецъ, субъективнымъ, исключительно нравственнымъ добромъ (которое иногда связывается внѣшнимъ образомъ съ извѣстною долею относительнаго счастья). Дилемма между относительнымъ и абсолютнымъ принципомъ нравственности

сводится къ вопросу, имѣющему и нравственный и религіозный характеръ: дѣйствительно ли мы вѣримъ въ добро, какъ благо, и во что мы вѣримъ больше — въ Бога или въ міръ? Важно сознать всѣ послѣдствія, все значеніе этой дилеммы. Обыкновенно она игнорируется, ибо сознательное и послѣдовательное отрицаніе добра — въ качествѣ абсолютнаго, всесильнаго начала — ведетъ неизбѣжно къ пессимизму, а признаніе добра, какъ абсолютнаго реальнаго Блага, — къ христіанской этикѣ. Большинство предпочитаетъ избѣгать обѣихъ „крайностей“.

Мы выяснили такимъ образомъ историческую особенность христіанскаго нравственнаго принципа, какъ *единственнаго* принципа абсолютной морали. Такимъ принципомъ, — *источникомъ* добра какъ блага, — является *Богъ*, а верховною цѣлью нравственнаго добра на землѣ является *царствіе Божіе* въ томъ смыслѣ, которое дѣлаетъ его единственнымъ достойнымъ предметомъ совершенной благой Воли. Такое царство реально осуществляется, открывается въ *совершенномъ человѣкѣ*, въ „Сынѣ Божіемъ“, воплощается въ Христѣ. Поэтому, если только міръ въ своемъ цѣломъ имѣетъ нравственный смыслъ, если онъ существуетъ въ виду абсолютной нравственной цѣли, то можно признать уже *въ нравственномъ смыслѣ*, что „сыномъ Божіимъ“, — ради Него и черезъ Него все создано (*τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*). Если только допустить абсолютный принципъ и абсолютную цѣль нравственности, придется допустить необходимость *реальнаго воплощенія* Божества, а слѣдовательно, и реальнаго осуществленія Его царства[1]).

---

[1]) Кантъ въ своемъ глубокомысленномъ сочиненіи „О религіи въ границахъ чистаго разума“ (II Stück, 1 Abschn. Personifizirte Idee des guten Prinzips) слѣдующимъ образомъ выводитъ заключеніе, вытекающее изъ допущенія абсолютнаго начала нравственности: „Единственное, что можетъ сдѣлать міръ предметомъ божественнаго произволенія и *цѣлью* творенія, есть *человѣчество* (разумное существо въ мірѣ вообще) — въ его *нравственномъ совершенствѣ*, отъ котораго, какъ отъ верховнаго условія, зависитъ въ волѣ высшаго Существа и *блаженство*, какъ непосредственное послѣдствіе. Этотъ единый угодный Богу *человѣкъ* „заключается въ Немъ отъ вѣка“; идея этого *человѣка* исходитъ изъ Его существа: онъ есть постольку не какая-либо сотворенная вещь, а Его „единородный Сынъ“; *Слово* (да будетъ!), черезъ Него же вся бысть, яже бысть, и безъ Него ничто же бысть, еже бысть (ибо ради него, т.-е. ради разумнаго существа въ мірѣ, мыслимаго въ его нравственномъ совершенствѣ, создано все), „Онъ есть образъ славы Его“. — „Въ Немъ возлюбилъ Богъ міръ“, и лишь въ Немъ и въ усвоеніи Его внутренняго строя можемъ мы надѣяться стать „чадами Божіими“. — Такимъ образомъ, по Канту, въ абсолютномъ *добрѣ* заключается вѣчное идеальное предсуществованіе „Сына Божія“, какъ *нравственной* цѣли міра, его конечнаго нравственнаго идеала. „Это — вполнѣ послѣдовательный выводъ: нужно помнить только, что „абсолютное *добро* не есть только формальный *долгъ* (то, что должно быть), но *сущее* благо; идеальное предсуществованіе есть поэтому въ одно и то же время и реальное.

V.

Здѣсь этика довольно близко соприкасается съ догматикой. Но ясно, что ученіе Христа не было ни тѣмъ, ни другимъ, ни моралью, ни богословіемъ, ни философіей. Это было религіозное ученіе, „евангеліе царствія“, т.-е. проповѣдь и явленіе этого царства міру. Его ученіе — было прежде всего Онъ самъ. Его личность была какъ бы живое Слово о Богѣ, — Слово Божіе, обращенное къ человѣчеству: такъ смотрѣли на него тѣ, кто въ Него увѣровали. Въ этомъ смыслѣ мы и отрицаемъ, чтобы „во главѣ первоначальнаго христіанства стояла чисто этическая проповѣдь“, и утверждаемъ, что самое этическое ученіе Христа, поскольку оно заключало въ себѣ абсолютный принципъ нравственности, полагало свое основаніе въ сферѣ религіозной, т.-е. въ томъ особенномъ союзѣ человѣка съ Богомъ, который представляется въ самомъ Христѣ.

Мы можемъ смотрѣть на этотъ союзъ какъ на божественное явленіе или видѣть въ немъ явленіе чисто-субъективное, психологическую иллюзію, — исторически отъ этого дѣло не мѣняется: *вѣра* христіанская по своему дѣйствительному содержанію не сводится къ одной морали и заключаетъ въ себѣ рядъ *религіозныхъ* убѣжденій и представленій, интимно связанныхъ съ ея высшимъ нравственнымъ принципомъ.

Теперь спрашивается, правильно ли формулировались эти убѣжденія и представленія догматикой христіанской церкви? Имѣютъ ли они свое основаніе въ Евангеліи, въ первоначальномъ христіанствѣ, или уже въ „никейской вѣрѣ“ слѣдуетъ видѣть „метафизическій символъ“, продуктъ эллинскаго гнозиса въ христіанствѣ? Истинны ли положенія Никейскаго собора или нѣтъ, каково ихъ происхожденіе, каково ихъ отношеніе къ исконному христіанству? Это уже вопросъ чисто-историческій и притомъ имѣющій капитальное значеніе не только для богослова, но и для философа, для историка человѣческой мысли.

Мотивомъ перваго вселенскаго собора служила во всякомъ случаѣ не метафизическая проблема. Проф. Гарнакъ, наиболѣе выдающійся представитель анти-догматическаго движенія въ современномъ протестантствѣ, со свойственнымъ ему историческимъ талантомъ и тонкимъ религіознымъ чутьемъ, даетъ превосходную характеристику стремленій Аѳанасія Великаго. Онъ указываетъ, что въ аріанскомъ спорѣ дѣло шло не только объ основномъ вопросѣ христіанской вѣры, но и самого монотеизма: есть ли то Божество, которому христіанинъ поклоняется во Христѣ, единый Богъ, или же это какой-то

второй богъ? И чему поклоняется въ Немъ христіанинъ — Богу или твари? Интересъ этого вопроса, взволновавшій всю римскую имперію, былъ очевидно практическимъ, а не метафизическимъ. То же слѣдуетъ сказать и про другіе крупные религіозные споры, пока они не приняли схоластическаго, спеціально-богословскаго характера.

Разсматривая Никейскій символъ, мы находимъ въ немъ нѣкоторые термины и опредѣленія (въ анаѳематствахъ противъ аріанства или во второмъ членѣ), которые носятъ по необходимости отвлеченный характеръ. Но помимо ихъ онъ заключаетъ въ себѣ простое исповѣданіе вѣры въ Отца, въ Сына, въ главнѣйшія событія жизни Христа и въ Св. Духа, примыкая къ древнѣйшему такъ наз. „апостольскому“ символу, вошедшему въ употребленіе уже къ концу перваго вѣка. Событія евангельской исторіи, какъ воплощеніе и воскресеніе — во всякомъ случаѣ не относятся къ греческой философіи, которая никогда не могла съ ними примириться. Но въ то же время эти событія суть очевидно нѣчто иное, чѣмъ простые „исторические факты“: это *догматы* апостольской церкви, съ которыми и для Павла и для Іоанна и для другихъ апостоловъ связывается все ученіе Евангелія, вся проповѣдь царства[1]). Какъ относится къ нимъ никейская формула, опредѣляющая существо Іисуса Христа въ Его отношеніи къ Отцу?

Между евангельскою проповѣдью и Никейскимъ соборомъ лежитъ, очевидно, множество промежуточныхъ звеньевъ, которыя должны быть разсмотрѣны во всемъ ихъ значеніи. Повидимому, такія звенья находятся уже въ Новомъ Завѣтѣ, наприм., въ Христологіи Павла или, въ особенности, въ четвертомъ Евангеліи съ его ученіемъ о вѣчномъ Словѣ-Логосѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если только это понятіе о Словѣ, которое „было у Бога, было Богомъ и стало плотію“, есть дѣйствительно *евангельское* понятіе, если оно вмѣщаетъ въ себя все Евангеліе, какъ, напримѣръ, понятіе „Сынъ Божій“ вмѣщаетъ его въ себѣ, то придется допустить, что христіанское богословіе первыхъ вѣковъ, разрабатывавшее преимущественно ученіе о Логосѣ, стоитъ на евангельской почвѣ. Прологъ Евангелія отъ Іоанна заключаетъ въ себѣ первую попытку богословской систематизаціи евангельской исторіи, богословскаго объясненія Христа и Его дѣла. И если богословское представленіе, которое мы въ немъ находимъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительному представленію Евангелія, исконной

---

[1]) Объ этомъ весьма краснорѣчиво говорилъ В. С. Соловьевъ въ вступительной главѣ къ своей „Исторіи и будущности теократіи“ (напечатанной особо въ „Прав. Обозр.“), стран. 30 и сл. См. собр. соч. т. IV.

вѣрѣ христіанства, — послѣдующее ученіе о Логосѣ представляется органическимъ развитіемъ христіанской мысли.

Но, какъ извѣстно, именно первый шагъ ея служитъ предметомъ спора. Указываютъ на эллинскій характеръ самого понятія и термина „Логосъ“ въ связи съ позднимъ происхожденіемъ четвертаго Евангелія и обособленнымъ положеніемъ въ Новомъ Завѣтѣ приписываемыхъ Іоанну писаній. Въ его богословіи видятъ вліяніе александрійской философіи; утверждаютъ, что понятіе Логоса, какъ всемірнаго разумнаго начала, — есть не болѣе, какъ космологическая, философская гипотеза, которая не только не имѣетъ спеціально христіанскаго содержанія, но безразлична ко всякому религіозному содержанію: разработанная до Христа греческими философами и Филономъ Александрійскимъ, она перешла къ неоплатоникамъ, не составляя существеннаго отличія язычества отъ христіанства.

Въ первую половину нашего вѣка, въ эпоху господства гегеліанства, идея Логоса представлялась универсальной, абсолютной идеей, и христіанское богословіе изображалось, какъ моментъ саморазвитія этой идеи въ сознаніи человѣчества. Во вторую половину вѣка, когда и въ нѣмецкомъ ученомъ богословіи опредѣлилась реакція противъ Гегеля, когда авторитетъ „чистаго Разума“ окончательно поколебался, положительное христіанство стали противополагать ученію о Логосѣ чуть ли не въ апологетическомъ интересѣ. Историки школы Ричля, представляющей оригинальное сочетаніе антидогматическаго раціонализма съ самымъ искреннимъ лютеранскимъ піэтизмомъ, — указываютъ на „несоотвѣтствіе“ между образомъ историческаго Христа и „метафизическимъ“ понятіемъ Логоса: это понятіе дѣлаетъ изъ живого Христа безличный призракъ богословской догматики. Ученіе о Логосѣ, какъ впослѣдствіи и все ученіе о Троицѣ, представляется упомянутымъ историкамъ какъ *философское*, а *не религіозное;* въ этомъ качествѣ оно есть плодъ чрезвычайно быстрой *эллинизаціи* христіанской мысли, ея зараженія „мірскими“ началами (Verweltlichung). И задача протестантизма полагается въ томъ, чтобъ очистить христіанство отъ этихъ наносныхъ элементовъ греческаго происхожденія.

Но если указанныя догматическія представленія являются дѣйствительно наносными элементами, то спрашивается, *какъ* и *къ чему* они привились въ христіанствѣ? Пока мы не отвѣтимъ на этотъ вопросъ, самыя интересныя параллели между христіанскими и эллинскими идеями и обычаями будутъ безплодны. Христіанство, какъ живая историческая сила, несомнѣнно, ассимилировало себѣ многое, вынося изъ сокро-

вищницы своей „старое и новое“. Но было ли то старое, что оно себѣ усвоило, внутренно чуждымъ его основнымъ началамъ?

Въ новой историко-церковной литературѣ, опредѣляющейся въ значительной степени реакціей противъ тюбингенской школы, есть одна характерная особенность, отчасти объясняющаяся и ея основнымъ воззрѣніемъ на христіанство: оставивъ ошибочное представленіе о первоначальной христіанской церкви, какъ о какой-то жидовствующей сектѣ, новые изслѣдователи видятъ въ церкви первыхъ вѣковъ и ея ученіи процессъ взаимодѣйствія между христіанствомъ и эллинизмомъ. При этомъ подъ „христіанствомъ“ разумѣется чисто-субъективный піэтизмъ, субъективно-нравственное единеніе съ Богомъ, а вся объективная, реально мистическая сторона христіанства почти всецѣло относится къ „греческому вліянію“. Органическое преданіе еврейства, усвоенное христіанствомъ, еврейство временъ Христа съ его религіознымъ реализмомъ, его мессіанизмомъ, его обычаями, обрядами, учрежденіями либо вовсе не принимается во вниманіе (какъ у Hatch'a), либо *оцѣнивается* совершенно недостаточнымъ образомъ въ своемъ положительномъ, историческомъ отношеніи къ христіанству. Этотъ недостатокъ стушевывается разными оговорками и значительными уступками у наиболѣе выдающихся историковъ новаго направленія. Но все же онъ нерѣдко ведетъ къ ошибочному объясненію изъ эллинизма исконныхъ еврейскихъ учрежденій, обычаевъ и представленій. Между тѣмъ, какъ намъ кажется, именно въ традиціяхъ синагоги, еврейской апокалиптики и раввинической литературы заключается рудиментарный *матеріалъ* для цѣлаго множества религіозныхъ представленій, оплодотворенныхъ и переработанныхъ христіанствомъ.

А потому, чтобы понять органическую связь позднѣйшихъ догматическихъ опредѣленій съ ранними христіанскими вѣрованіями, нужно считаться съ идеями палестинскаго мессіанизма въ большей степени, чѣмъ съ идеями греческой философіи[1]).

VI.

Мы указали, что нравственное начало христіанства связывается логически съ рядомъ позднѣйшихъ богословскихъ опредѣленій и представленій. Но эти представленія были отнюдь не плодомъ логическихъ

---

[1]) См. *Weber*, Die Lehren d. Talmud 1886 (System d. altsynagogalen palästin. Theologie) с. 322—82 и любопытную книгу *Edersheim*'a Life and Times of Iesus the Messiah (I и II, 8 ed. 1894 г.). Также Baldensperger, das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte d. messianischen Hoffnungen seiner Zeit (1892 г.).

умозаключеній: они имѣли традиціонный характеръ. А потому мы должны указать здѣсь ихъ историческую связь съ первоначальными христіанскими вѣрованіями.

Начиная съ апостола Павла, дѣятельность христіанскаго богословія характеризуется въ извѣстномъ смыслѣ какъ христіанская критика и переработка еврейскаго преданія. И древнее богословіе сознавало эту связь съ еврействомъ во всемъ различіи отъ него, указывая постоянно на „пророческій“ характеръ ветхозавѣтной религіи и культа. Чтобы понять историческую связь позднѣйшихъ догматическихъ опредѣленій съ ранними христіанскими вѣрованіями, достаточно указать на представленія еврейскаго Мессіанизма, которыя были частью усвоены, частью переработаны еще въ вѣкѣ апостольскомъ.

Предвѣчное существованіе Мессіи, какъ абсолютной цѣли творенія, ради котораго создано все, о которомъ свидѣтельствуетъ все Писаніе, было общепризнаннымъ представленіемъ среди раввиновъ эпохи Христа, вся религіозная жизнь которой опредѣлялась мессіанизмомъ[1]). Разъ Павелъ, ученый фарисей, увѣровалъ въ то, что Христосъ есть Мессія, могъ ли онъ сомнѣваться въ его предвѣчномъ существованіи? А между тѣмъ еще недавно отвергалась подлинность тѣхъ посланій апостола, въ которыхъ онъ высказывалъ эту „умозрительную“ идею для объясненія которой многіе историки до сихъ поръ обращаются къ греческой философіи — къ Платону и Филону въ особенности[2]). Правда, теперь раввинническія и національно-еврейскія апокалиптическія представленія признаются обыкновенно въ качествѣ вспомогательнаго источника къ „греческимъ“ идеямъ: намъ кажется, что отношеніе было какъ разъ обратнымъ не только для Новаго Завѣта, но въ извѣстномъ смыслѣ даже для греческой патристики, несомнѣнно испытавшей на себѣ сильное вліяніе греческаго идеализма.

Harnack указываетъ на то, что еврейское представленіе о небесномъ Мессіи было весьма грубымъ, тѣлеснымъ, что Мессія представлялся реальнымъ *человѣкомъ*, „Сыномъ человѣческимъ“, пре-

---

[1]) Это — общепризнанное положеніе. Напр. Ср. Loofs, Leitfaden, d. Dogmengesch. или Harnack Dogmengesch. 1, 89 сл. и 710, прилож. — Edersheim насчитываетъ до 456 мѣстъ изъ В. З., которыя въ болѣе нежели 558 ссылкахъ древнѣйшихъ раввинническихъ писаній относятся къ Мессіи и толкуются въ мессіаническомъ смыслѣ (напр. Пс. 110 ср. Мѳ. 22, 41 сл.). См. Life and times (1, 163) и чрезвычайно обстоятельное спеціальное изслѣдованіе во 2-мъ томѣ (II, 710—42 List of Old Testament passages Messianically applied in Ancient Rabbinic Writings).

[2]) Въ числѣ другихъ напр. Пфлейдереръ, Urchristenthum (стран. 672 сл. d. Brief an die Kolos).

бывающимъ отъ вѣка у Бога, между тѣмъ какъ „эллинскія представленія о предсуществованіи коренились въ различеніи между Богомъ и матеріей, духомъ и плотію. Сообразно этимъ представленіямъ предсуществуетъ лишь духъ, а чувственная природа есть лишь оболочка, которую онъ принимаетъ. Здѣсь была почва для идей о воплощеніи, о воспріятіи второй природы и т. д.“

Это положеніе знаменитаго историка, проходящее черезъ все его историческое построеніе, кажется намъ несостоятельнымъ, и логически, и исторически, въ своей односторонности. Противоположность между духомъ и матеріей, между идеей и ея призрачнымъ чувственнымъ покровомъ, которую мы находимъ въ платонизмѣ, признавалась безусловной; платонизмъ поэтому не только не могъ служить почвой для представленія о реальномъ воплощеніи Божества, или о воскресеніи, „обоженьи“ плоти, но, напротивъ того, безусловно исключалъ подобныя представленія въ своемъ отвлеченномъ идеализмѣ. Еврейское представленіе о Мессіи было дѣйствительно очень матеріально и отлично отъ того, которое сложилось въ христіанствѣ подъ вліяніемъ новаго нравственнаго смысла, вложеннаго въ него Христомъ; научная, логическая разработка этого представленія совершилась несомнѣнно при помощи философіи, слѣдовательно, при помощи греческой философіи, такъ какъ другой не было. Но тѣмъ не менѣе, при всей своей грубости, еврейское представленіе допускало возможность разработки, развитія въ *религіозномъ смыслѣ*, такъ какъ предвѣчный Мессія „Христосъ“ представлялся прежде всего какъ живое *лицо*, какъ царь небесный. Это представленіе могло одухотвориться, ибо многія религіозныя понятія, которыя съ нимъ связывались, имѣли глубокій корень въ самыхъ вдохновенныхъ идеяхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, — въ ихъ вѣрѣ въ необходимое осуществленіе царства единаго Бога черезъ Израиля во всемъ человѣчествѣ. Мало того, во всей своей первобытной, непосредственной грубости, въ своемъ еврейскомъ реализмѣ до-христіанское представленіе о предвѣчномъ Мессіи не сразу исчезло и въ христіанскихъ кругахъ. Можно сказать, что оно держалось до тѣхъ поръ, пока не выяснилось и не восторжествовало окончательно ученіе о Логосѣ. Я не говорю уже объ іудействующихъ сектахъ: въ самыхъ православныхъ кругахъ представленіе о предвѣчномъ Сынѣ Божіемъ, повидимому, нерѣдко совпадало съ представленіемъ *о воскресшемъ во плоти* Христѣ, что можно бы доказать съ большою очевидностью. Ученіе о Логосѣ именно и положило конецъ этой неясности въ представленіяхъ.

Отношеніе христіанства къ еврейсвому мессіанизму было двоякое — положительное и отрицательное.

Содержаніе первоначальной евангельской проповѣди состояло въ доказательствѣ того, что „Іисусъ есть Христосъ“, т.-е. ожидаемый Мессія. Съ этою цѣлью писались евангелія (Іоан. XX, 31), составлялись родословія Христа, какъ сына Давидова (Мѳ. I и Л. III); съ этою цѣлью евангелисты и проповѣдники стремились систематически показать, какъ во всѣхъ подробностяхъ жизни Христа сбылись всѣ мессіаническія пророчества „начиная отъ Моисея и всѣхъ пророковъ во всѣхъ писаніяхъ“ (Л. XXIV, 27): въ Немъ — „исполненіе“ всего закона и всѣхъ обѣтованій, Ему принадлежитъ царство будущаго вѣка.

Но, примыкая къ мессіаническимъ вѣрованіямъ, апостолы съ самого начала должны были столкнуться съ тѣмъ ложнымъ ограниченно-національнымъ мессіанизмомъ, который составлялъ одно изъ главныхъ препятствій проповѣди самого Христа. Уже Христу приходилось бороться съ этимъ ложнымъ мессіанизмомъ и его искушеніями. Онъ поборолъ эти искушенія уже въ пустыни, Онъ боролся съ ними и въ томъ обществѣ, которое его окружало: оно ждало „князя міра“ въ лицѣ сына Давидова, чудеснаго „царя Іудейскаго“.

Въ еврейскомъ мессіанизмѣ мы находимъ два теченія — національно-теократическое и апокалиптическое или мистическое. И съ обоими этими теченіями пришлось бороться апостольской церкви во имя новой „универсально-религіозной“ идеи христіанства. Если еще при жизни Христа Его ученики спорили о мѣстахъ въ мессіаническомъ царствѣ и увѣровавшіе хотѣли врасплохъ „схватить Его, чтобъ сдѣлать Его царемъ“, то по смерти Его въ средѣ первой іерусалимской общины возникло представленіе о церкви, какъ о мессіаническомъ земномъ „возстановленіи царства Израиля“: отсюда объясняется стремленіе распространить обрѣзаніе, а съ нимъ и національный законъ Моисея на всѣ народы путемъ христіанской проповѣди. Но ап. Павелъ, фарисей отъ рожденія, обличилъ такое представленіе, несостоятельное не только съ точки зрѣнія христіанства, но и съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ авторитетныхъ еврейскихъ учителей, признававшихъ дѣйствительность обрядоваго закона лишь до пришествія Мессіи: Богъ даетъ черезъ Него новый законъ[1]).

Послѣ этого кризиса, который повидимому скоро разрѣшился, наступилъ второй: мессіаническое броженіе приняло другую форму,

[1]) См. любопытныя выписки изъ талмудическихъ трактатовъ у Edrsheeim'a (II 764 и сл. The law in Messianic times) и Weber 359.

преимущественно въ общинахъ, возникшихъ среди „разсѣянія“. Развилась фантастическая апокалиптика, явились новые „законоучители“ (I Тим., 1, 7), не только упразднявшіе древній обрядъ, но и замѣнявшіе весь законъ новыми откровеніями: то была повидимому экстатическая партія, учившая, что воскресеніе мертвыхъ, (связанное со славнымъ пришествіемъ Мессіи) уже состоялось; фантастическія откровенія о родословіяхъ Мессіи, старинныя „іудейскія басни“ апокрифической апокалиптики, сказанія объ ангелахъ — соединялись повидимому съ особымъ аскетическимъ и ритуальнымъ ученіемъ; нравственная разнузданность соотвѣтствовала разнузданности воображенія[1]).

Яркіе образы еврейской апокалиптики быстро овладѣвали народною фантазіей при первой вѣсти о Мессіи: въ Немъ видѣли одного изъ воскресшихъ пророковъ (Мѳ. 16, 14), или праотцевъ, одного изъ „духовъ Божіихъ“, или ангеловъ — „сыновъ Божіихъ“,—небесное существо, сошедшее на землю въ призрачномъ тѣлѣ. И уже апостоламъ приходилось доказывать, что Христосъ не ангелъ, что Онъ больше еврейскихъ ангеловъ и праотцевъ и относится къ Богу и къ міру иначе, чѣмъ они[2]). Но чтобы выразить универсальное значеніе Христа, единственное отношеніе Его къ Отцу, какъ полнаго откровенія, совершеннаго *духовнаго образа* Отца (2 Кор. 4, 4, Кол. 1, 15), имъ нуженъ былъ новый спеціальный терминъ. И такимъ именно терминомъ является Логосъ — „Слово Божіе“ (*καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, Апок. XIX, 13). Мессія есть откровеніе всеблагой Воли Отца, какъ „Слово жизни“ (*λόγος τῆς ζοῆς* (I Іоан. I, 1). И объ этомъ „словѣ жизни“, которое они „видѣли своими глазами и осязали своими руками“, свидѣтельствуютъ апостолы.

Ясно, что терминъ Логосъ имѣетъ здѣсь апокалиптическій, а не метафизическій смыслъ. Сынъ есть „Слово Божіе“, какъ откровеніе (*ἀποκάλυψις*) Отца и Его нравственный образъ. Въ этомъ — Его существо для христіанской вѣры. Если бы Логосъ Іоанна былъ Логосомъ греческаго идеализма, безличнымъ метафизическимъ началомъ, идеей міра или универсальною мыслью, то такое реальное воплощеніе было бы логически не мыслимо. Между тѣмъ на немъ-то Іоаннъ настаиваетъ съ особою силою и въ немъ указываетъ основной признакъ христіанскаго ученія. Понятіе „Слова жизни“ имѣетъ для

---

[1]) Объ этихъ зачаткахъ гностической апокалиптики мы скажемъ подробнѣе въ другой разъ.

[2]) Напр. посланіе къ Евреямъ гл. I и III.

него конкретный нравственно-религіозный смыслъ и противополагается имъ идеалистическому спиритуализму: Имъ и для Него все существуетъ и Оно открылось, осуществилось во Христѣ. Здѣсь нравственная мысль христіанства непосредственно связывается съ его религіозно-догматическимъ выраженіемъ.

VII.

Греческій идеализмъ по существу своему исключалъ тотъ нравственно-религіозный реализмъ, который соединялъ христіанство и еврейство, — тѣ представленія и понятія, въ которыхъ сказывается вѣра въ абсолютное всемогущество нравственнаго, духовнаго начала. Помимо мессіанизма такая вѣра выражается прежде всего въ томъ убѣжденіи, которое Павелъ считалъ основнымъ и въ которомъ онъ резюмировалъ все свое христіанство: „мужи братья, я фарисей, сынъ фарисеевъ: меня судятъ за упованіе *въ воскресеніе мертвыхъ*“ (Д. XXIII, 6, 7). Какъ фарисей, Павелъ вѣрилъ въ воскресеніе до своего обращенія; его обратило видѣніе воскресшаго Христа; и одного слова, сказаннаго апостоломъ среди общаго возбужденія въ синедріонѣ, было достаточно, чтобы привлечь на его сторону фарисеевъ.

Одного этого слова о воскресеніи мертвыхъ, сказаннаго имъ передъ философами и толпой, собравшейся на Аѳинскомъ ареопагѣ, было достаточно, чтобы возбудить пренебреженіе просвѣщенныхъ грековъ (Д., XVII, 32).

Ричль былъ правъ, указавъ, что ученіе Павла не могло быть понято во всемъ своемъ объемѣ среди грековъ, чуждыхъ еврейскому міросозерцанію, которое служило ему почвою: ученіе Павла о вѣрѣ, законѣ, оправданіи, понималось иными превратно, для другихъ какъ бы вовсе не существовало. Но идея воскресенія, въ которой Павелъ считалъ возможнымъ резюмировать все христіанство, какъ религію единаго всесильнаго Бога, — идея воскресенія имѣла *основное* значеніе для всей церкви по единогласному свидѣтельству всѣхъ писателей церковныхъ и давала свою окраску всей системѣ исконно-христіанскихъ представленій въ отличіе отъ представленій греческихъ. Мы указали уже на этическое значеніе этой идеи.

Первыя столкновенія съ эллинизмомъ произошли именно на этой почвѣ въ христіанскихъ кругахъ еще въ апостольскомъ вѣкѣ, напр., Коринѳской общинѣ (I Кор., XV).

У всѣхъ мужей апостольскихъ, апологетовъ, богослововъ до-никейскаго періода воскресеніе мертвыхъ сознается основнымъ вѣро-

ваніемъ христіанства и соединяется съ цѣлымъ рядомъ религіозныхъ представленій еврейства и Новаго Завѣта: — съ вѣрой въ реальное пришествіе Мессіи во плоти, съ вѣрою въ *силу Божію*[1]), съ воззрѣніемъ на тѣло и тѣлесную природу, какъ на созидающійся храмъ животворящаго духа. Самая этика первоначальнаго христіанства, ученіе о церкви, о соціальномъ тѣлѣ христіанскаго человѣчества, о семьѣ и бракѣ проникнуты этими реалистическими воззрѣніями[2]). И замѣчательно, что въ ранней патристикѣ самыя *представленія* о воскресеніи не только не спиритуализируются въ смыслѣ эллинскаго идеализма, но часто принимаютъ болѣе матеріальный оттѣнокъ, чѣмъ у апостола Павла, заимствуя свои краски въ еврейскомъ мессіанизмѣ (напримѣръ, у Папія, цитируемаго Иринеемъ V, 33, 3).

Здѣсь полный контрастъ съ эллинистическимъ гностицизмомъ, который опредѣлился еще въ вѣкъ апостольскій; здѣсь положена была черта, за которую никогда не должно было заходить эллинское вліяніе. Никейскій соборъ, отлучая отрицающихъ воскресеніе мертвыхъ, стоитъ во всякомъ случаѣ на почвѣ древняго преданія. Многіе греческіе богословы и апологеты, находящіеся подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи, какъ Аѳинагоръ или Оригенъ держатся за эту вѣру въ воскресеніе, которая отличаетъ ихъ отъ гностиковъ. Согласно обще-христіанскому воззрѣнію, весь міръ есть созданіе одного Бога, предназначенное для свободнаго осуществленія одной абсолютной цѣли; сообразно гностическому воззрѣнію, — матерія есть либо ничто, либо сила внѣшняя „благому Богу“, а матеріальный міръ — созданіе „другого Бога“: тѣло и тѣлесный міръ не участвуютъ поэтому въ „жизни“; спасеніе ограничивается однимъ внутреннимъ человѣкомъ, одною моральною сферою (anima salvata non participari corpus ipsorum eam quae est a Deo salutem. Iren. V, 19, 2).

Ученіе о небесномъ происхожденіи Мессіи и ученіе о всеобщемъ воскресеніи, въ связи съ „возстановленіемъ всей природы“, составляютъ начало и конецъ христіанской догматики. Оба эти ученія не допускаютъ историческаго объясненія изъ вліяній греческой мысли, противополагаясь ея представленіямъ. И оба связаны исторически съ еврейскимъ мессіанизмомъ, который въ свою очередь имѣетъ библейскую основу — вѣру въ единаго Бога и царство Его. И такимъ

---

[1]) Клим. I, гл. 25—27. Ср. Иринея съ его вѣрою въ конечное возстановленіе природы и хиліазмъ. — Non enim Deus his, quae facta sunt, sed ea, quae facta sunt, subjecta sunt Deo!

[2]) Проповѣдь дѣвства и воздержанія ранней церкви связывается, согласно ученію ап. Павла, именно съ этимъ представленіемъ объ освященіи тѣла — столь чуждомъ эллинизму. Ср. Клим. II, гл. 9, и Игнат. къ Поликарпу V, 2.

образомъ древнѣйшая христіанская проповѣдь царства съ его нравственнымъ закономъ, точно такъ же, какъ и позднѣйшія богословскія опредѣленія Никейскаго собора имѣютъ одну общую историческую религіозную основу.

Эти указанія могутъ заставить насъ отнестись критически къ попыткѣ свести основную богословскую идею древней церкви къ греческой философіи. Положеніе Гарнака, что христіанскій догматъ „въ своей концепціи и своемъ развитіи есть дѣло греческаго духа на почвѣ Евангелія“, представляется намъ по меньшей мѣрѣ *не совсѣмъ точнымъ*. Дѣйствительно, Логосъ Іоанна имѣетъ много общихъ опредѣленій со всемірнымъ божественнымъ Логосомъ Филона и греческихъ платониковъ; но уже одно утвержденіе, что этотъ Логосъ сталъ плотію и обиталъ съ нами, что онъ есть человѣкъ Іисусъ Христосъ, заключаетъ въ себѣ „безуміе“ съ точки зрѣнія греческой философіи, которое еще усиливается проповѣдью креста. Очевидно, что представленіе, связывающееся въ Евангеліи съ терминомъ Логосъ, отлично отъ эллинскаго. Не слѣдуетъ ли поэтому точнѣе различать между философскимъ и религіознымъ ученіемъ о Логосѣ?

Правда, христіанская мысль издревле пыталась примирить вѣру и разумъ, откровеніе и философію, при чемъ понятіе Логоса легче всего служило такому синтезу: Логосъ — принципъ вѣдѣнія и принципъ откровенія, — вершина греческой философіи и начало Евангелія. Но если понятіе Логоса могло вести къ такому соединенію, иногда даже къ простому смѣшенію религіи и философіи, какое мы находимъ у очень многихъ раннихъ христіанскихъ писателей, — на обязанности историка лежитъ выяснить, почему именно это понятіе могло получить такое значеніе. А съ этой цѣлью слѣдуетъ выяснить точнѣе какъ философское, такъ и религіозное ученіе о Логосѣ въ ихъ взаимномъ различіи и дѣйствительномъ отношеніи.

Основанія идеализма.

Въ первой половинѣ нашего вѣка метафизическая философія господствовала надъ умами Европы. Нѣмецкіе мыслители пытались создать при помощи ея систему абсолютнаго знанія. Въ глубинѣ человѣческаго духа, въ томъ „міровомъ узлѣ", въ которомъ связывается мышленіе и бытіе, идеальное и реальное, субъективное и объективное — найдено было основное начало метафизическаго знанія, ключъ къ рѣшенію основныхъ проблемъ теоретической и практической философіи. Въ основаніи человѣческаго разума, мыслящаго сущее, лежитъ всеобщій, универсальный разумъ — въ одно и то же время начало мышленія и бытія: онъ обусловливаетъ собою *истину* человѣческаго познанія и *разумность* всего существующаго. Онъ обусловливаетъ *познаваемость* природы, ея сообразность логическимъ законамъ нашей мысли; онъ же обусловливаетъ собою и осуществимость разумныхъ цѣлей во внѣшнемъ мірѣ, въ дѣятельности человѣка. Ибо въ качествѣ абсолютнаго начала онъ все объемлетъ, все заключаетъ, все исполняетъ и обусловливаетъ собою. Онъ — все во всемъ.

Такая философія являлась вершиной человѣческой мудрости. Казалось, въ ней позналъ себя человѣкъ, въ ней позналъ себя самъ абсолютный Разумъ. И въ то же время верховное начало этой философіи согласовалось, повидимому, съ началомъ христіанскаго откровенія: „въ началѣ былъ Логосъ".

Но умозрительный идеализмъ нѣмецкой философіи потерпѣлъ крушеніе, уступивъ мѣсто позитивизму, скептицизму, матеріализму. Съ нимъ вмѣстѣ была отвергнута и вся умозрительная философія, — слѣдовательно, и греческій идеализмъ, который въ христіанскомъ платонизмѣ пришелъ къ ученію о Логосѣ какъ къ конечному своему результату. Потому и это послѣднее ученіе испытало одну участь съ метафизикой. Исторіографія, которая всюду такъ вѣрно отражаетъ умственныя стремленія своего времени, точно такъ же, какъ и апологетика, которая стремится сохранить свои позиціи, постоянно приспособляясь къ обстоятельствамъ, рѣзко измѣнили свое отношеніе

къ философскому ученію о Логосѣ. Сначала оно выдавалось чуть ли не за самую сущность христіанства, не взирая на самыя существенныя отличія евангельскаго ученія отъ философіи Гегеля и древнихъ. Теперь, наоборотъ, ученіе о Логосѣ или всемірномъ Разумѣ признается всецѣло наноснымъ эллинскимъ, языческимъ элементомъ въ христіанствѣ, ложной идеей, искажающей его историческое содержаніе, его нравственный принципъ.

Но каково бы ни было наше окончательное сужденіе объ этой реакціи, она справедлива уже въ томъ смыслѣ, что *философское* ученіе о Логосѣ, какъ всеобщемъ Разумѣ, не относится непосредственно къ христіанству,—это ученіе возникло задолго до христіанства и въ новѣйшей философіи развивалось независимо отъ него. И потому, если мы хотимъ понять его отношеніе къ христіанскому ученію, мы должны разсмотрѣть его сначала въ немъ самомъ, т.-е. совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было религіозныхъ или богословскихъ соображеній. Въ нѣмецкомъ идеализмѣ это ученіе есть плодъ философіи чистаго разума; это идеальное выраженіе абсолютнаго раціонализма, поскольку самый *логическій принципъ* человѣческаго знанія признается въ этомъ ученіи безусловнымъ началомъ сущаго. Такой принципъ, очевидно, предполагаетъ отвлеченное, чисто-философское изслѣдованіе.

Реакція противъ Гегеля представляется естественной и законной, поскольку его ученіе не удовлетворяло требованіямъ науки. Но то безусловное осужденіе, которому еще недавно подвергалась его метафизика, его умозрительное ученіе о всеобщемъ логическомъ Разумѣ, не имѣло прочнаго основанія. Философскій идеализмъ имѣетъ за себя во всякомъ случаѣ вѣское свидѣтельство исторіи: одно развитіе его въ христіанской, средневѣковой и новѣйшей философіи показываетъ, что въ немъ нельзя видѣть простую „эллинскую басню“, случайную мысль греческаго духа. Идея универсальнаго Разума, какъ начала объективнаго, логическаго знанія и вмѣстѣ какъ мірового начала, есть, очевидно, идея, имѣющая общечеловѣческое значеніе и характеръ. Каково бы ни было несовершенное развитіе этой идеи въ ту или другую историческую эпоху,—она не исчерпывается отдѣльными своими выраженіями.

Что метафизика не навсегда пріостановила свое развитіе, что за временнымъ отливомъ умозрѣнія готовится новый приливъ,—очевидно теперь и для враговъ метафизики. Что вмѣстѣ съ нею идея универсальнаго разума (Логоса въ *философскомъ* смыслѣ) вновь

займетъ первенствующее мѣсто, — можно заключить съ большимъ вѣроятіемъ — и это уже не въ силу однѣхъ историческихъ аналогій, а въ силу логики.

Ибо какъ только мы поймемъ психологическую невозможность и логическую несостоятельность послѣдовательнаго скептицизма (какъ *послѣдовательнаго* отрицанія *логики*), — мы допустимъ, что логическій принципъ нашего знанія не можетъ сводиться къ субъективнымъ, психологическимъ ассоціаціямъ: это — объективный, всеобщій принципъ, обязательный для всякой мысли, точнѣе — принципъ объективный и субъективный въ одно и то же время. Какъ только мы допустимъ какое-нибудь истинное всеобщее познаніе существующаго (напр., познаніе реальности, причинности, математическихъ отношеній и т. д.), мы тотчасъ же должны будемъ допустить и условія такого сверхъ-субъективнаго познанія, — т.-е. „трансцендентальныя условія познанія", — выражаясь на языкѣ нѣмецкой философіи[1]).

Мы должны будемъ признать въ нашемъ разумѣ нѣчто большее, чѣмъ простое душевное состояніе или психологическое явленіе: мы найдемъ въ немъ особое универсальное начало, въ которомъ мы идеально выходимъ за предѣлы нашей субъективной индивидуальности и постигаемъ объективно другія реальныя существа и общія отношенія, познаемъ ихъ идеально и реально въ одно и то же время. *Если* сущее познаваемо, хотя бы только отчасти, — оно сообразно законамъ нашего разума, т.-е. общимъ логическимъ законамъ нашей мысли; а слѣдовательно, и эти общія логическія формы, эти категоріи, которымъ подчинена наша мысль, суть въ то же время внутренніе законы, формы, категоріи сущаго. Логическій принципъ нашего знанія есть въ то же время и универсальное начало познаваемаго нами сущаго (онтологическій принципъ)[2]).

А если такъ, то приходится выбирать между послѣдовательнымъ скептицизмомъ — „логическимъ отрицаніемъ логики", которое само приводитъ себя къ абсурду, и между ученіемъ о Логосѣ (универсальномъ разумѣ) въ той или другой формѣ. Приходится выбирать между полнымъ отрицаніемъ объективно-логическаго характера познавательныхъ процессовъ и признаніемъ универсальности логическихъ формъ.

---

[1]) „Трансцендентальныя условія" суть, по Канту, общія условія познанія, обусловливающія a priori самую его возможность.

[2]) Онтологія — наука о сущемъ, — въ буквальной передачѣ „бытословіе" отъ греч. *он*(*онтос*) — сущее и *логос* — слово. Въ этомъ общемъ предварительномъ разсужденіи, мы, понятно, еще не даемъ никакого опредѣленія этого „сущаго" и слѣдовательно оставляемъ совершенно открытымъ вопросъ, существуетъ ли нѣчто „сущее", абсолютно внѣшнее нашему сознанію или мысли.

Существуетъ физическое взаимодѣйствіе тѣлъ,— существуютъ и общія условія для такого взаимодѣйствія. Существуетъ въ моемъ разумѣ идеальное и вмѣстѣ объективное отношеніе къ внѣшнимъ вещамъ,— существуетъ общее метафизическое условіе и для такого взаимодѣйствія, которое, очевидно, не можетъ быть сводимо къ физическому взаимоотношенію. И если есть истинное, подлинное знаніе, которое не сводится къ простому субъективному состоянію,— есть и сверхъ-психологическое условіе такого подлиннаго знанія,— короче: существуетъ всеобщій разумъ, какъ реальное условіе логики.

Нѣмецкій идеализмъ, нашедшій въ Гегелѣ одно изъ наиболѣе законченныхъ своихъ выраженій, еще ждетъ справедливой оцѣнки. Если ему не дано было найти конечнаго рѣшенія всѣхъ проблемъ философіи, то въ этомъ отношеніи онъ раздѣляетъ общую участь всѣхъ созданій человѣческой мысли. Это не должно умалять значенія его положительныхъ результатовъ, его истинныхъ открытій въ области умозрѣнія. Какъ все истинное и глубокое, эти открытія, въ сущности, ясны и просты. Умозрительной философіи не суждено возродиться, если она ихъ не усвоитъ. Истинное развитіе, поступательное движеніе мысли возможны только подъ условіемъ преемства, усвоенія добытыхъ результатовъ — иначе трудъ ея дѣйствительно былъ бы работой Пенелопы.

Настоящій очеркъ представляетъ собою попытку дать оцѣнку положительныхъ открытій умозрительнаго идеализма въ области метафизики. Я не скрываю отъ себя всей трудности предпринятой задачи, а также и ея непопулярности; но я не знаю болѣе важной задачи для чисто-философской критики, ибо, такъ или иначе, отношеніемъ къ основнымъ вопросамъ логики и метафизики опредѣляется весь строй философскихъ ученій.

I. Первая ступень критическаго идеализма.— Сущее какъ являющееся.

1.

Первое положеніе философскаго идеализма состоитъ въ томъ, что міръ есть явленіе. Внѣ явленія, помимо явленія, мы ничего не знаемъ и не можемъ ни знать, ни предполагать логически. Въ этомъ положеніи идеализмъ совпадаетъ съ эмпиризмомъ и обосновываетъ эмпирію своею теоріей познанія. Сущее есть то, что является,— это первое, элементарное его метафизическое опредѣленіе.

Въ этомъ смыслѣ, вопреки общепринятымъ мнѣніямъ, эмпиризмъ нисколько не противорѣчитъ метафизикѣ — „наукѣ о сущемъ“:

напротивъ того, онъ предполагаетъ ее, поскольку онъ самъ опредѣляетъ *сущее какъ являющееся*. Метафизика, въ отличіе отъ эмпирическаго изученія отдѣльныхъ классовъ явленій, изучаетъ „сущее, какъ таковое и то, что относится къ нему въ качествѣ сущаго“, т.-е. она даетъ самыя общія опредѣленія этого сущаго: такъ установилъ ея задачи еще Аристотель.

Самое общее представленіе о сущемъ есть представленіе о вселенной, о природѣ, о мірѣ въ его цѣломъ, въ закономѣрной связи его явленій. Такое представленіе о сущемъ послужило исходною точкой древней философіи, развившей ее изъ умозрѣнія о природѣ. Но природа, какъ внѣшній міръ, противополагалась духу, внутреннему міру человѣка. Поэтому античная философія опредѣляется то какъ натурализмъ, поглощавшій духъ въ природной стихіи, то какъ дуализмъ, противополагавшій духъ и матерію, то наконецъ, какъ идеализмъ, въ которомъ природа отчасти поглощается духомъ, отчасти продолжаетъ противополагаться ему. Всѣ эти понятія или представленія о природѣ матеріи и духа заключаютъ въ себѣ различныя недоказанныя метафизическія предположенія. Самъ Аристотель принимаетъ ихъ какъ данныя; задача его метафизики сводится къ ихъ провѣркѣ и согласованію.

Новѣйшій идеализмъ, напротивъ того, не исходитъ изъ какихъ-либо догматическихъ данныхъ или предположеній. Его первое опредѣленіе сущаго есть эмпирическое опредѣленіе: сущее есть то, что является. Сюда относятся и внѣшнія явленія природы, и внутреннія явленія — душевныя. Вопросъ о томъ, имѣетъ ли сущее другія опредѣленія, оставляется сначала открытымъ. Наука даетъ теорію отдѣльныхъ порядковъ явленій — физическихъ, психическихъ, соціальныхъ. Метафизика даетъ *теорію явленія вообще:* въ этомъ смыслѣ она и есть въ одно и то же время и наука о сущемъ — какъ о явленіи, и теорія познанія. И то и другое обнимается общею теоріей явленія, или *феноменологіей*.

Первый шагъ философіи явленія состоитъ въ признаніи *относительности* сущаго, какъ являющагося. Явленіе есть отношеніе объекта къ субъекту; міръ, какъ явленіе, предполагаетъ субъектъ; и какъ далеко простирается являющійся міръ, такъ далеко простирается субъектъ, которому онъ является. Отсюда философія явленія переходитъ къ критикѣ понятія о „вещи въ себѣ“.

Міръ явленій, міръ, какъ онъ представляется намъ, есть прежде всего фактъ сознанія. Задолго до Канта было сознано, что такъ называемыя чувственныя свойства вещей, — зрительныя, осязатель-

ныя и другія — предполагаютъ чувства — зрѣніе, осязаніе и проч.; матерія видима, осязаема, непроницаема, тяжела — только какъ явленіе въ нашей чувственности. Внѣ нашей чувственности, матерія абсолютно неизвѣстна, ибо она опредѣляется только своими чувственными свойствами, т.-е. извѣстна намъ только какъ явленіе. Задолго до Канта было высказано многими мыслителями, что мы воспринимаемъ лишь представленія. Кантъ лишь далъ болѣе глубокій смыслъ и основаніе этому положенію. Въ своемъ цѣломъ весь нашъ опытъ, все, что воспринимается нами, обусловлено самою формой нашего мышленія и чувственнаго воспріятія, т.-е. попросту нашимъ мышленіемъ и воспріятіемъ. Что такое міръ помимо нашего мышленія и воспріятія,— этого мы не можемъ ни воспріять, ни мыслить. Всѣ „объекты“ опыта обусловлены „субъектомъ“ опыта — чувствующимъ и мыслящимъ субъектомъ, ибо *быть объектомъ* означаетъ не что иное, какъ *быть для субъекта*. Существуетъ ли что-нибудь внѣ всякаго возможнаго отношенія къ субъекту, на этотъ вопросъ и отвѣчать невозможно, такъ какъ для насъ онъ не имѣетъ никакого смысла: мы не можемъ представить себѣ объекта, который бы не былъ объектомъ, т.-е. не полагался бы въ то идеальное, внутреннее отношеніе къ субъекту, которое дѣлаетъ его возможнымъ или дѣйствительнымъ предметомъ нашего опыта, чувства, мысли.

„Вещь въ себѣ“, т.-е. такая вещь, которая не только не является намъ, но находится внѣ всякаго возможнаго отношенія къ міру нашего опыта, къ міру явленій — есть лишь отвлеченное понятіе нашего разума и притомъ понятіе чисто-діалектическое: оно разлагается во внутреннемъ противорѣчіи, какъ только мы попробуемъ его продумать.

Внутреннее противорѣчіе этого понятія состоитъ въ томъ, что, какъ чистая отвлеченность, оно не имѣетъ абсолютно никакой реальности внѣ нашей мысли; а между тѣмъ, оно предполагаетъ именно реальность, абсолютно внѣшнюю ей и не имѣющую къ ней никакого отношенія. Мы не знаемъ реальности внѣ сознанія.

2.

Таково основное, элементарное положеніе всего идеализма, которое необходимо оградить отъ недоразумѣній. Повидимому, оно самымъ рѣшительнымъ образомъ противорѣчитъ нашей основной, непоколебимой вѣрѣ въ реальность міра; можно подумать, что идеализмъ

напротивъ того, онъ предполагаетъ ее, поскольку онъ самъ опредѣляетъ *сущее какъ являющееся.* Метафизика, въ отличіе отъ эмпирическаго изученія отдѣльныхъ классовъ явленій, изучаетъ „сущее, какъ таковое и то, что относится къ нему въ качествѣ сущаго", т.-е. она даетъ самыя общія опредѣленія этого сущаго: такъ установилъ ея задачи еще Аристотель.

Самое общее представленіе о сущемъ есть представленіе о вселенной, о природѣ, о мірѣ въ его цѣломъ, въ закономѣрной связи его явленій. Такое представленіе о сущемъ послужило исходною точкой древней философіи, развившей ее изъ умозрѣнія о природѣ. Но природа, какъ внѣшній міръ, противополагалась духу, внутреннему міру человѣка. Поэтому античная философія опредѣляется то какъ натурализмъ, поглощавшій духъ въ природной стихіи, то какъ дуализмъ, противополагавшій духъ и матерію, то наконецъ, какъ идеализмъ, въ которомъ природа отчасти поглощается духомъ, отчасти продолжаетъ противополагаться ему. Всѣ эти понятія или представленія о природѣ матеріи и духа заключаютъ въ себѣ различныя недоказанныя метафизическія предположенія. Самъ Аристотель принимаетъ ихъ какъ данныя; задача его метафизики сводится къ ихъ провѣркѣ и согласованію.

Новѣйшій идеализмъ, напротивъ того, не исходитъ изъ какихъ-либо догматическихъ данныхъ или предположеній. Его первое опредѣленіе сущаго есть эмпирическое опредѣленіе: сущее есть то, что является. Сюда относятся и внѣшнія явленія природы, и внутреннія явленія — душевныя. Вопросъ о томъ, имѣетъ ли сущее другія опредѣленія, оставляется сначала открытымъ. Наука даетъ теорію отдѣльныхъ порядковъ явленій — физическихъ, психическихъ, соціальныхъ. Метафизика даетъ *теорію явленія вообще:* въ этомъ смыслѣ она и есть въ одно и то же время и наука о сущемъ — какъ о явленіи, и теорія познанія. И то и другое обнимается общею теоріей явленія, или *феноменологіей.*

Первый шагъ философіи явленія состоитъ въ признаніи *относительности* сущаго, какъ являющагося. Явленіе есть отношеніе объекта къ субъекту; міръ, какъ явленіе, предполагаетъ субъектъ; и какъ далеко простирается являющійся міръ, такъ далеко простирается субъектъ, которому онъ является. Отсюда философія явленія переходитъ къ критикѣ понятія о „вещи въ себѣ".

Міръ явленій, міръ, какъ онъ представляется намъ, есть прежде всего фактъ сознанія. Задолго до Канта было сознано, что такъ называемыя чувственныя свойства вещей, — зрительныя, осязатель-

ныя и другія — предполагаютъ чувства — зрѣніе, осязаніе и проч.; матерія видима, осязаема, непроницаема, тяжела — только какъ явленіе въ нашей чувственности. Внѣ нашей чувственности, матерія абсолютно неизвѣстна, ибо она опредѣляется только своими чувственными свойствами, т.-е. извѣстна намъ только какъ явленіе. Задолго до Канта было высказано многими мыслителями, что мы воспринимаемъ лишь представленія. Кантъ лишь далъ болѣе глубокій смыслъ и основаніе этому положенію. Въ своемъ цѣломъ весь нашъ опытъ, все, что воспринимается нами, обусловлено самою формой нашего мышленія и чувственнаго воспріятія, т.-е. попросту нашимъ мышленіемъ и воспріятіемъ. Что такое міръ помимо нашего мышленія и воспріятія, — этого мы не можемъ ни воспріять, ни мыслить. Всѣ „объекты“ опыта обусловлены „субъектомъ“ опыта — чувствующимъ и мыслящимъ субъектомъ, ибо *быть объектомъ* означаетъ не что иное, какъ *быть для субъекта*. Существуетъ ли что-нибудь внѣ всякаго возможнаго отношенія къ субъекту, на этотъ вопросъ и отвѣчать невозможно, такъ какъ для насъ онъ не имѣетъ никакого смысла: мы не можемъ представить себѣ объекта, который бы не былъ объектомъ, т.-е. не полагался бы въ то идеальное, внутреннее отношеніе къ субъекту, которое дѣлаетъ его возможнымъ или дѣйствительнымъ предметомъ нашего опыта, чувства, мысли.

„Вещь въ себѣ“, т.-е. такая вещь, которая не только не является намъ, но находится внѣ всякаго возможнаго отношенія къ міру нашего опыта, къ міру явленій — есть лишь отвлеченное понятіе нашего разума и притомъ понятіе чисто-діалектическое: оно разлагается во внутреннемъ противорѣчіи, какъ только мы попробуемъ его продумать.

Внутреннее противорѣчіе этого понятія состоитъ въ томъ, что, какъ чистая отвлеченность, оно не имѣетъ абсолютно никакой реальности внѣ нашей мысли; а между тѣмъ, оно предполагаетъ именно реальность, абсолютно внѣшнюю ей и не имѣющую къ ней никакого отношенія. Мы не знаемъ реальности внѣ сознанія.

2.

Таково основное, элементарное положеніе всего идеализма, которое необходимо оградить отъ недоразумѣній. Повидимому, оно самымъ рѣшительнымъ образомъ противорѣчитъ нашей основной, непоколебимой вѣрѣ въ реальность міра; можно подумать, что идеализмъ

реальный, какъ сама являющаяся намъ вселенная. Но точно такъ же, какъ и пространство и время, эта объективная, универсальная форма явленія есть въ то же время идеальная форма сущаго: *связь явленій есть логическая связь.*

Это новое положеніе метафизики, какъ теоріи явленія, кажется столь же парадоксальнымъ, встрѣчается съ такими же недоразумѣніями, какъ и первое. Если причинность не есть реальная связь явленій, если это только субъективный законъ разума, который нашъ разсудокъ внѣшнимъ образомъ накладываетъ на совершенно чуждый ему матеріалъ опыта, то самый этотъ міръ опыта, міръ явленій превращается въ психологическую иллюзію. Я не стану спорить, что самъ Кантъ далъ поводъ къ такому недоразумѣнію. Тѣмъ не менѣе, я полагаю, что и здѣсь его ученіе заслуживаетъ упрекъ въ иллюзіонизмѣ въ меньшей степени, чѣмъ ученіе о причинности мыслителей эмпирической школы.

Эти послѣдніе сводятъ наше понятіе причинности къ чисто-психологической ассоціаціи представленій: мы *привыкли* связывать между собою явленія въ опредѣленномъ единообразномъ порядкѣ, ожидая неизмѣннаго послѣдующаго за неизмѣннымъ предшествующимъ. Причинность сводится здѣсь къ чисто субъективной, психологической связи между двумя представленіями: такой связи, очевидно, не можетъ существовать между внѣшними явленіями. А между тѣмъ, если между этими явленіями не существуетъ связи, то нѣтъ ни опыта, ни дѣйствительности.

Опыта нѣтъ, 1) пока я не отличаю отъ себя дѣйствующаго на меня предмета, мои ощущенія отъ ихъ причинъ, и 2) пока я неспособенъ сознавать *объективной* связи между слѣдующими другъ за другомъ явленіями. Отсюда Кантъ послѣдовательно заключилъ, что причинность есть нѣчто большее, чѣмъ простое представленіе или чисто-психологическое состояніе: это логическое понятіе, безъ котораго мы абсолютно не можемъ мыслить объективную дѣйствительность и съ достаточнымъ основаніемъ отличать ее отъ нашихъ субъективныхъ состояній. Дѣйствительность не мыслима, пока нѣтъ *объективной* связи между явленіями, пока нѣтъ причинъ и дѣйствій; безъ такой связи есть только калейдоскопъ субъективныхъ миражей, который не могъ бы породить никакой иллюзіи дѣйствительности: ибо самая иллюзія опредѣляется лишь по противоположенію дѣйствительности, заимствуя отъ нея ея форму.

Слѣдовательно, мы должны допустить, что *причинность есть общее логическое условіе дѣйствительности*, или дѣйствительность,

Идеалистическое ученіе о пространствѣ и времени составляетъ безсмертную заслугу Канта. Можно не раздѣлять всей его философіи, можно сѣтовать на то, что онъ безъ нужды усложнилъ и запуталъ ту истину, которая составляетъ его открытіе, и дѣйствительно придалъ своему идеализму субъективный оттѣнокъ. Тѣмъ не менѣе, ученіе объ идеальности пространства и времени должно быть строго отличаемо отъ субъективнаго иллюзіонизма. Тѣ эмпирическіе психологи, которые производятъ пространство и пространственное воспріятіе изъ особаго сочетанія нашихъ зрительныхъ и осязательныхъ мускульныхъ ощущеній, на самомъ дѣлѣ гораздо болѣе Канта заслуживаютъ упрека въ иллюзіонизмѣ: они дѣйствительно превращаютъ пространство (и время) въ такое же чисто-субъективное явленіе нашей чувственности, каковы, наприм., цвѣтъ, запахъ, вкусъ или другія ощущенія.

По Канту, пространство и время не суть внѣшнія реальности или вещи, ни свойства такихъ вещей; они не суть ни отдѣльныя явленія, ни отношенія такихъ явленій, хотя всѣ явленія и вступаютъ между собою въ отношеніе послѣдовательности и сосуществованія во времени и пространствѣ. Пространство есть общая *форма* всѣхъ возможныхъ внѣшнихъ воспріятій, безъ которой никакой воспринимающій субъектъ не можетъ отличать отъ себя внѣшнія вещи, или имѣть „внѣшнее“ воспріятіе. И время есть общая *форма* всякаго возможнаго воспріятія, безъ которой никакой воспринимающій субъектъ не можетъ различать двухъ послѣдовательныхъ состояній своего сознанія. Пространство и время суть общія условія всего являющагося. Они a priori обусловливаютъ явленіе, a priori обусловливаютъ опытъ и воспріятіе. Въ этомъ смыслѣ они могутъ быть названы „субъективными формами воспріятія“, или „субъективными формами чувственности“. Но „субъектомъ“ тутъ является не мое личное эмпирическое воспріятіе, не чувственность Сидора или Петра, а воспріятіе вообще, *чувственность* какъ таковая,— потому что безъ пространства и времени *ничто* не можетъ являться *никакому* чувствующему субъекту, т.-е. никакое чувственное воспріятіе безусловно невозможно. Поэтому, съ другой стороны, пространство и время не суть психологическія явленія, происходящія изъ сочетанія ощущеній, какъ то полагаютъ нѣкоторые новѣйшіе психологи: пространство и время — столь же (если не болѣе) реальны, какъ совокупность явленій внѣшняго и внутренняго міра и независимы отъ моей личной душевной жизни, отъ моего личнаго опыта.

Пространство и время существуютъ независимо отъ всѣхъ моихъ единичныхъ чувственныхъ воспріятій, отъ всѣхъ явленій, которыя наполняютъ пространство и время. Наоборотъ, всѣ воспріятія, всѣ явленія ими обусловлены. Но помимо моей эмпирической чувственности, испытывающей тѣ или другія впечатлѣнія, Кантъ признаетъ во всякомъ воспріятіи особый элементъ, который не сводится къ такимъ впечатлѣніямъ и въ то же время обусловливаетъ *всякое* чувственное воспріятіе, — именно, само пространство и время. Пространство и время существуютъ помимо моего мозга, помимо моего личнаго *я*, но не помимо *чувственности* вообще; сказать, что они обусловливаютъ явленія, значитъ признать, что они обусловливаютъ воспріятія; сказать, что они обусловливаютъ воспріятія, или что они суть всеобщія, универсальныя формы воспріятія, — значитъ признать ихъ *психическій* характеръ, т.-е. ихъ отношеніе къ чувственности. Что такое эта универсальная или „трансцендентальная" чувственность, этого Кантъ не объясняетъ: онъ не задается вопросомъ психологіи или метафизики, а только вопросомъ теоріи познанія. Въ этомъ смыслѣ „трансцендентальныя" формы познанія или чувственности суть такія формы, которыя необходимо *предполагаются* во всякомъ познаніи или воспріятіи и постольку a priori обусловливаютъ его[1]).

Перенося вопросъ на почву психологіи, мы можемъ строить различныя предположенія. Поскольку всякій организмъ происходитъ отъ другихъ организмовъ и первоначально стоитъ съ ними въ живой психологической связи, поскольку вся органическая жизнь можетъ разсматриваться, какъ связный преемственный рядъ — мы можемъ предположить всеобщую чувственность во всѣхъ чувствующихъ организмахъ, во всей природѣ. Но это будетъ только наше предположеніе. Если же мы, вмѣстѣ съ Кантомъ, углубимся въ анализъ

---

[1]) Ср. Фалькенбергъ, Ист. Нов. Филос. въ русск. перев. подъ ред. проф. Введенскаго. С.-Пб. 1894 г., гдѣ это ученіе Канта излагается слѣдующимъ образомъ: „Вещи и событія этого *міра явленій* существуетъ какъ до, такъ и послѣ моего воспріятія; они суть нѣчто отличное *отъ моего субъективнаго и мгновеннаго представленія* о нихъ. Пространство и время, въ которыхъ они происходятъ, даются имъ не индивидуальнымъ воспріятіемъ, а сверхъиндивидуальнымъ, *трансцендентальнымъ сознаніемъ*"... Дѣйствительность по своей формѣ зависитъ отъ этого „трансцендентальнаго субъекта" и постольку она есть нѣчто объективное, т.-е. она есть всеобщее и необходимое явленіе для всѣхъ подобныхъ намъ существъ; „законы, которые разумъ (не единичнаго человѣка!) предписываетъ природѣ, имѣютъ значеніе для явленій, потому что они имѣютъ значеніе для всякаго человѣка" (310). Если я привожу здѣсь эти положенія, такъ это только потому, что у насъ многіе недостаточно обращаютъ вниманіе на существенную особенность Канта — на отличіе его трансцендентальнаго идеализма отъ простого иллюзіонизма.

нашего сознанія, нашихъ чувственныхъ воспріятій, намъ не трудно будетъ открыть въ нихъ такія всеобщія формы, которыя совершенно не зависятъ отъ нашего личнаго опыта и сознанія, но *a priori* обусловливаютъ *всякое* возможное воспріятіе. Это будетъ уже не предположеніе, а несомнѣнный фактъ, который всякій можетъ провѣрить: стоитъ только попытаться представить себѣ чувственное явленіе или какое-либо воспріятіе внѣ пространства и времени, чтобы убѣдиться въ безусловной необходимости и всеобщности этихъ формъ явленія въ нашемъ сознаніи.

3.

Явленія предполагаютъ чувственность; и *поскольку* они существуютъ въ универсальномъ, всеобъемлющемъ пространствѣ и времени, мы можемъ условно предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность. Сущее, какъ являющееся, предполагаетъ такую чувственность, которая есть субъектъ чувственныхъ явленій во времени и пространствѣ, субъектъ времени и пространства[1]).

Но мы не только ощущаемъ, не только воспринимаемъ явленія чувственно. Въ дѣйствительномъ объективномъ опытѣ мы сравниваемъ, связываемъ наши ощущенія и воспріятія, относимъ ихъ къ тѣмъ или другимъ причинамъ, отожествляемъ, различаемъ, считаемъ, словомъ, *мыслимъ* явленія и посредствомъ этой мысли познаемъ ихъ. Явленіе, какъ мы испытываемъ его, опредѣляется не одною чувственностью. Ибо, во-первыхъ, тамъ, гдѣ есть опытъ, мы необходимо отличаемъ чувство отъ его предмета и мыслимъ этотъ предметъ независимо отъ субъективнаго чувства; во-вторыхъ, мы познаемъ причины явленій, которыя не даны непосредственно чувству и тѣмъ не менѣе признаемъ эти причины реальными; въ-третьихъ, мыслимыя отношенія явленій, — отношенія сходства, различія, величины, причинности и т. д. — представляются намъ вполнѣ объективными, *реальными* и тѣмъ не менѣе также не сводятся къ чувству. Такимъ образомъ, теорія явленій выводитъ насъ за границы простого сенсуализма: связь явленій не сводится не только къ нашему чувству, но ни къ какому чувству, ни къ какой чувственности вообще. Міръ, какъ закономѣрная связь явленій, причинно обусловливающихъ другъ друга, существуетъ объективно, независимо отъ какихъ бы то ни было состояній сознанія. Можно сказать, что причинность есть объективный законъ вселенной, столь же

[1]) Не дѣлая никакихъ метафизическихъ предположеній о природѣ этой чувственности, Кантъ во всякомъ случаѣ признаетъ ее свойствомъ всѣхъ конечныхъ чувствующихъ существъ.

2.

1. Что такое время и пространство, существующія сами по себѣ, никому не являющіяся и не наполненныя никакими явленіями? Это — время, въ которомъ ничто ни за чѣмъ не слѣдуетъ, и пространство, въ которомъ ничто ни съ чѣмъ не сосуществуетъ. Ясно, что такихъ понятій невозможно и продумать послѣдовательно. Это ложная отвлеченность, которую можно принимать развѣ по недоразумѣнію, превращая пространство и время въ какія-то сущности, или наполняя ихъ чисто фиктивнымъ содержаніемъ. Пространство и время — не матерія, не вещи, не свойства вещей, не отношенія даже: это просто общія формы явленій. А явленіе, какъ таковое, предполагаетъ отношеніе объекта къ субъекту. „Форма“ всякаго явленія и есть именно такое отношеніе.

Фактическое существованіе явленій во времени и пространствѣ уже само по себѣ безусловно противорѣчитъ предположенію абсолютнаго времени и пространства. И дѣйствительно, какъ только мы попытаемся превратить эту среду явленій, среду относительнаго — въ среду абсолютнаго бытія, — мы разомъ сдѣлаемъ немыслимыми въ ней какія бы то ни было явленія и отношенія. Это превосходно показалъ не только Кантъ, но даже Зенонъ Элейскій за тысячелѣтіе до Канта. Въ *абсолютномъ* пространствѣ и времени не можетъ быть никакихъ ограниченныхъ, *относительныхъ* временъ и мѣстъ, никакихъ величинъ, никакихъ явленій вещества и движенія: поэтому, въ абсолютномъ времени и пространствѣ никакой „Ахиллесъ не догонитъ черепахи“, ни одинъ атомъ не измѣнитъ мѣста относительно другого атома, точнѣе, никакой атомъ вовсе не будетъ имѣть никакого мѣста — ибо въ абсолютномъ времени и пространствѣ нѣтъ отношеній, нѣтъ ничего относительнаго[1]). Повидимому, нѣтъ ничего проще обыкновеннаго матеріалистическаго предположенія абсолютныхъ атомовъ: на дѣлѣ, оно заключаетъ въ себѣ не болѣе, какъ грубое обобщеніе внѣшняго представленія, внѣшняго явленія, которое наивно принимается за что-то абсолютное. Но ни одинъ матеріалистъ не указалъ, и разумѣется, никогда не укажетъ, чѣмъ его предполагаемое абсолютное пространство и время отличаются отъ тѣхъ, которыя намъ *являются*. Между тѣмъ, онъ отлично можетъ указать, что̀ есть общаго между ними; и если бъ онъ попытался это сдѣлать, то безъ труда замѣтилъ бы, что въ дѣйстви-

[1]) Ср. подробно въ моей книгѣ „Метафизика въ древней Греціи“ въ гл. о Зенонѣ.

какъ мы ее знаемъ, имѣетъ *логическое условіе*, обусловливается логически: къ этому, какъ намъ кажется, сводится положительный результатъ Кантовой „критики опыта“, каковы бы ни были ея возможные недостатки.

Открытіе идеализма состояло не въ томъ, что дѣйствительность есть призрачное субъективное представленіе, а въ томъ, что она есть истинное объективное, универсальное представленіе; не въ томъ, что она есть чисто-психологическое явленіе, а въ томъ, что она обусловлена логическимъ закономъ, обязательнымъ для всякаго сознанія, для всякой мысли. Связь между внѣшними явленіями не можетъ быть простой психологической ассоціаціей: она объективна; но въ то же время она *идеальна*. Итакъ, явленія находятся не въ психологической, а въ логической связи между собою, т.-е. въ такой связи, которая объективна и субъективна въ одно и то же время. *Дѣйствительность*, объективный міръ, существующій въ безпредѣльномъ пространствѣ и времени, *имѣетъ логическое начало*.

Это открытіе являлось столь парадоксальнымъ, что самъ Кантъ не рѣшился вывести изъ него всѣхъ его необходимыхъ послѣдствій, къ которымъ пришли нѣкоторые изъ его преемниковъ. Онъ остался отчасти на почвѣ прежняго докритическаго реализма, противополагая логической дѣйствительности явленій какую-то другую, отличную отъ нея и логически немыслимую дѣйствительность „вещей въ себѣ“. Его точка зрѣнія двоится между ограниченнымъ идеализмомъ, который принимаетъ явленіе за субъективное представленіе, противополагая его „вещамъ въ себѣ“, и тѣмъ абсолютнымъ идеализмомъ, который принимаетъ за *явленія* не только субъективныя представленія, но и соотвѣтствующія имъ дѣйствительныя вещи, признавая единое идеальное начало всей дѣйствительности.

Это колебаніе, эта основная двусмысленность ученія Канта объясняется отчасти исторически, точкой отправленія его философіи, отчасти же самымъ результатомъ его анализа. „Критика опыта“ показала, что дѣйствительность имѣетъ универсальное логическое начало; но съ другой стороны, она имѣетъ также универсальное чувственное начало: пространство и время *не сводятся* къ логическимъ понятіямъ или отношеніямъ. Какъ бы то ни было, въ обоихъ случаяхъ сущее обусловлено *субъектомъ* — чувствующимъ и мыслящимъ; дѣйствительность обусловлена универсальною чувственностью и универсальной логическою мыслью. Дѣйствительность имѣетъ идеальное начало, — *сущее опредѣляется идеально*.

лютное" и не распространять на него никакихъ логическихъ опредѣленій. Ибо если мы допустимъ для него хотя бы *аналогію* тѣхъ отношеній, въ которыхъ мы логически мыслимъ міръ, — мы признаемъ его *сообразность* какому-то общему, идеальному логическому началу. Эта странная мысль объ аналогіи между „познаваемымъ" міромъ явленій и „абсолютно-непознаваемымъ" сущимъ заключаетъ въ себѣ явное противорѣчіе: гдѣ нѣтъ логики, не можетъ быть и аналогіи; а гдѣ есть аналогія, тамъ есть и логическія отношенія.

Одно изъ самыхъ популярныхъ представленій среди сторонниковъ современнаго механическаго міросозерцанія состоитъ въ томъ, что міръ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, независимо отъ всякой мысли и чувства, можетъ быть признанъ за причину являющагося міра или, по крайней мѣрѣ, за его возможность или потенцію. При этомъ обыкновенно подъ міромъ, какъ вещью въ себѣ, наивно подразумѣвается не болѣе какъ совокупность *явленій* чисто-физическаго движенія и забывается, что и эти явленія, какъ таковыя, не абсолютны, а предполагаютъ субъектъ, которому они являются. Но если даже мы исправимъ эту ошибку, — сущее, какъ вещь въ себѣ, находящаяся абсолютно внѣ сферы явленія, сознанія, мысли, не можетъ разсматриваться какъ возможная причина сознанія или являющейся дѣйствительности. Это внѣсознательное и безсознательное начало можетъ быть представлено нами лишь путемъ какого-то „незаконнорожденнаго умозаключенія", какъ выражался Платонъ, ибо оно по существу исключаетъ всякія аналогіи или логическія опредѣленія, т.-е. всякое возможное отношеніе къ воспріятію, опыту или познанію. Но въ такомъ случаѣ, вмѣстѣ съ возможнымъ отношеніемъ къ субъекту, оно исключаетъ и всякую являемость, т.-е. возможность объективнаго бытія вообще. Съ точки зрѣнія абсолютнаго „непознаваемаго" или „безсознательнаго", безусловно невозможно какъ сознаніе, такъ и явленіе, какъ субъектъ, такъ и объектъ. А потому оно безусловно не можетъ разсматриваться какъ „потенція" міра явленій, его субстанція или причина.

Условіе явленія, его возможность есть прежде всего чувствующій и мыслящій субъектъ, который обусловливаетъ какъ субъективную мысль и чувство, такъ и объективный міръ явленій во времени и пространствѣ. И когда мы мыслимъ весь необъятный міръ явленій въ безконечной совокупности его связанныхъ между собою функцій и отношеній, мы тѣмъ самымъ необходимо предполагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его „трансцендентальное", метафизическое условіе.

какого существованія, никакого внѣшняго или внутренняго дѣйствія, нѣтъ ни единства, ни множества, ни тожества (съ собою), ни различія (отъ другого), — словомъ, нѣтъ ничего абсолютно. Бездушное вещество не существуетъ ни для себя, ни для другого субъекта, такъ какъ, по предположенію, этого другого субъекта нѣтъ вовсе — ни въ самомъ веществѣ, ни внѣ его. Поэтому, если мы предполагаемъ пространство и время, наполненное протяженнымъ и движущимся веществомъ, если мы предполагаемъ что-либо объективное или попросту что-либо сущее, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ нѣкоторое идеальное начало, которое обосновываетъ такое реальное, объективное бытіе. Ибо нѣтъ объекта безъ субъекта.

Нефилософскій, наивный реализмъ, составляющій исходную точку нашего обыденнаго міросозерцанія, трудно мирится съ такимъ положеніемъ, которое съ виду противорѣчитъ нашей безусловной вѣрѣ во внѣшнюю реальность. На самомъ дѣлѣ, идеализмъ этой вѣрѣ нисколько не противорѣчитъ, — онъ только признаетъ всякую внѣшнюю реальность обусловленной универсальнымъ идеальнымъ началомъ.

Но, скажутъ намъ, въ допущеніи такого начала нѣтъ никакой надобности: пусть до появленія органическихъ, чувствующихъ существъ міръ, пространство, время, причинность *ни для кого* не существуютъ: и то, и другое, и третье, и четвертое существуетъ „о себѣ“, т.-е. сами по себѣ, независимо отъ отношенія къ какому бы то ни было субъекту; всѣ эти вещи никому не являются, не могутъ быть представлены нами, но тѣмъ не менѣе предполагаются нами необходимо въ связи съ послѣдующимъ состояніемъ міра, — какъ мы его знаемъ. Для насъ достаточно допустить, что *если бы* міръ, лишенный органической жизни, могъ быть воспринятъ постороннимъ наблюдателемъ, онъ явился бы ему въ процессѣ матеріальнаго движенія. Но это значитъ только, что и помимо этого наблюдателя въ немъ совершается такое движеніе, т.-е. существуютъ безконечно многіе матеріальные элементы, перемѣняющіе мѣсто по какимъ-то законамъ, которые *впослѣдствіи* сознаются нами, какъ физическіе законы. Атомъ тожественъ себѣ и различенъ отъ всякаго другого; онъ движется, получаетъ и передаетъ движеніе, — все равно, сознаетъ ли это кто-нибудь или нѣтъ.

Таково обыкновенное, реалистическое представленіе. Вся его сила зависитъ отъ совершенной неспособности отвлечься отъ мысли и чувства, необходимо предполагаемыхъ нами при представленіи какого бы то ни было реальнаго бытія. Опровергнуть такой реализмъ можно только посредствомъ раскрытія его безсознательныхъ предположеній.

2.

1. Что такое время и пространство, существующія сами по себѣ, никому не являющіяся и не наполненныя никакими явленіями? Это — время, въ которомъ ничто ни за чѣмъ не слѣдуетъ, и пространство, въ которомъ ничто ни съ чѣмъ не сосуществуетъ. Ясно, что такихъ понятій невозможно и продумать послѣдовательно. Это ложная отвлеченность, которую можно принимать развѣ по недоразумѣнію, превращая пространство и время въ какія-то сущности, или наполняя ихъ чисто фиктивнымъ содержаніемъ. Пространство и время — не матерія, не вещи, не свойства вещей, не отношенія даже: это просто общія формы явленій. А явленіе, какъ таковое, предполагаетъ отношеніе объекта къ субъекту. „Форма“ всякаго явленія и есть именно такое отношеніе.

Фактическое существованіе явленій во времени и пространствѣ уже само по себѣ безусловно противорѣчитъ предположенію абсолютнаго времени и пространства. И дѣйствительно, какъ только мы попытаемся превратить эту среду явленій, среду относительнаго — въ среду абсолютнаго бытія, — мы разомъ сдѣлаемъ немыслимыми въ ней какія бы то ни было явленія и отношенія. Это превосходно показалъ не только Кантъ, но даже Зенонъ Элейскій за тысячелѣтіе до Канта. Въ *абсолютномъ* пространствѣ и времени не можетъ быть никакихъ ограниченныхъ, *относительныхъ* временъ и мѣстъ, никакихъ величинъ, никакихъ явленій вещества и движенія: поэтому, въ абсолютномъ времени и пространствѣ никакой „Ахиллесъ не догонитъ черепахи“, ни одинъ атомъ не измѣнитъ мѣста относительно другого атома, точнѣе, никакой атомъ вовсе не будетъ имѣть никакого мѣста — ибо въ абсолютномъ времени и пространствѣ нѣтъ отношеній, нѣтъ ничего относительнаго[1]). Повидимому, нѣтъ ничего проще обыкновеннаго матеріалистическаго предположенія абсолютныхъ атомовъ: на дѣлѣ, оно заключаетъ въ себѣ не болѣе, какъ грубое обобщеніе внѣшняго представленія, внѣшняго явленія, которое наивно принимается за что-то абсолютное. Но ни одинъ матеріалистъ не указалъ, и разумѣется, никогда не укажетъ, чѣмъ его предполагаемое абсолютное пространство и время отличаются отъ тѣхъ, которыя намъ *являются*. Между тѣмъ, онъ отлично можетъ указать, что̀ есть общаго между ними; и если бъ онъ попытался это сдѣлать, то безъ труда замѣтилъ бы, что въ дѣйстви-

[1]) Ср. подробно въ моей книгѣ „Метафизика въ древней Греціи“ въ гл. о Зенонѣ.

тельности есть только одно пространство и время, вся суть которыхъ — въ явленіи и только въ явленіи, т.-е. въ *идеальномъ* отношеніи объекта къ субъекту. Безъ субъекта нѣтъ ничего внѣшняго и ничего внутренняго, нѣтъ пространства внѣ чего-либо, нѣтъ времени въ чемъ-нибудь.

2. То, что сказано здѣсь объ относительности времени и пространства, вполнѣ приложимо и къ понятіямъ причинности, субстанціальности, количества, тожества и т. п.

Что такое причинность сама по себѣ, безъ отношенія къ явленію? Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго эмпиризма, причинность опредѣляется какъ единообразіе въ слѣдованіи явленій: внѣ явленій, понятіе причинности заключаетъ въ себѣ явный абсурдъ. Съ точки зрѣнія метафизической, возможны три представленія о причинности. Она представляется, во-первыхъ, какъ внутреннее отношеніе дѣйствующаго къ дѣйствію: таково понятіе дѣйствующей причинности, типомъ которой является дѣйствіе нашей воли или всякой другой силы, понимаемой нами по аналогіи нашей воли. Во-вторыхъ, отношеніе между причиной и слѣдствіемъ понимается какъ универсальный *законъ* всѣхъ явленій, безъ котораго мы не можемъ мыслить логически порядка ихъ слѣдованія. Наконецъ, въ-третьихъ, причинность понимается какъ законъ въ одно и то же время и логическій, и реальный: за субъективнымъ отношеніемъ, наблюдаемымъ нами въ процессахъ нашей волевой дѣятельности, признается объективный, всеобщій логическій характеръ, поскольку дѣйствующій субъектъ понимается какъ *причина* своихъ дѣйствій по закону достаточнаго основанія; съ другой стороны, между слѣдующими другъ за другомъ явленіями признается внутренняя связь,— явленія понимаются какъ *дѣйствія*. Словомъ, причинное отношеніе понимается какъ реальное, логическое, или реально-логическое.

Теперь, если мы отвлечемся отъ представленія о какомъ бы то ни было субъектѣ, лежащемъ въ основѣ мірового процесса, мы безусловно должны отвергнуть всякую мысль о какой бы то ни было реальной внутренней связи между причиной и дѣйствіемъ, или о какой бы то ни было логической связи между моментами мірового процесса. Мы невольно предполагаемъ причинность тамъ, гдѣ мы думаемъ о бездушномъ, чисто-матеріальномъ хаосѣ; но это происходитъ лишь благодаря тому, что мы никакъ не можетъ „отмыслить прочь“ — самую мысль, чувство, субъектъ вообще. Мы невольно надѣляемъ каждый атомъ, каждую силу, о которой мы думаемъ, какою-то элементарною субъективностью (превращаемъ атомъ въ живую

лютное“ и не распространять на него никакихъ логическихъ опредѣленій. Ибо если мы допустимъ для него хотя бы *аналогію* тѣхъ отношеній, въ которыхъ мы логически мыслимъ міръ, — мы признаемъ его *сообразность* какому-то общему, идеальному логическому началу. Эта странная мысль объ аналогіи между „познаваемымъ“ міромъ явленій и „абсолютно-непознаваемымъ“ сущимъ заключаетъ въ себѣ явное противорѣчіе: гдѣ нѣтъ логики, не можетъ быть и аналогіи; а гдѣ есть аналогія, тамъ есть и логическія отношенія.

Одно изъ самыхъ популярныхъ представленій среди сторонниковъ современнаго механическаго міросозерцанія состоитъ въ томъ, что міръ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, независимо отъ всякой мысли и чувства, можетъ быть признанъ за причину являющагося міра или, по крайней мѣрѣ, за его возможность или потенцію. При этомъ обыкновенно подъ міромъ, какъ вещью въ себѣ, наивно подразумѣвается не болѣе какъ совокупность *явленій* чисто-физическаго движенія и забывается, что и эти явленія, какъ таковыя, не абсолютны, а предполагаютъ субъектъ, которому они являются. Но если даже мы исправимъ эту ошибку, — сущее, какъ вещь въ себѣ, находящаяся абсолютно внѣ сферы явленія, сознанія, мысли, не можетъ разсматриваться какъ возможная причина сознанія или являющейся дѣйствительности. Это внѣсознательное и безсознательное начало можетъ быть представлено нами лишь путемъ какого-то „незаконнорожденнаго умозаключенія“, какъ выражался Платонъ, ибо оно по существу исключаетъ всякія аналогіи или логическія опредѣленія, т.-е. всякое возможное отношеніе къ воспріятію, опыту или познанію. Но въ такомъ случаѣ, вмѣстѣ съ возможнымъ отношеніемъ къ субъекту, оно исключаетъ и всякую являемость, т.-е. возможность объективнаго бытія вообще. Съ точки зрѣнія абсолютнаго „непознаваемаго“ или „безсознательнаго“, безусловно невозможно какъ сознаніе, такъ и явленіе, какъ субъектъ, такъ и объектъ. А потому оно безусловно не можетъ разсматриваться какъ „потенція“ міра явленій, его субстанція или причина.

Условіе явленія, его возможность есть прежде всего чувствующій и мыслящій субъектъ, который обусловливаетъ какъ субъективную мысль и чувство, такъ и объективный міръ явленій во времени и пространствѣ. И когда мы мыслимъ весь необъятный міръ явленій въ безконечной совокупности его связанныхъ между собою функцій и отношеній, мы тѣмъ самымъ необходимо предполагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его „трансцендентальное“, метафизическое условіе.

противорѣчію, какъ только мы забываемъ идеальный характеръ количественныхъ опредѣленій. Единство можетъ быть относимо нашею мыслью и къ чему-либо многому — посредствомъ мысленнаго синтеза этого многаго: мы можемъ мыслить предметъ какъ единый во множествѣ его признаковъ и частей, и даже въ отвлеченномъ ариѳметическомъ множествѣ мы можемъ принимать единицы различныхъ порядковъ. Единство, а слѣдовательно и множество, которое безъ него немыслимо, есть лишь предметъ мысли, все равно соотвѣтствуетъ ли этой мысли какая-нибудь метафизическая реальность или нѣтъ. Поэтому мы представляемъ себѣ всякую конкретную единицу либо условно-недѣлимой, фиктивной единицей (напр., кирпичъ, камень, домъ, рубль), либо же реальной единицей — организмомъ, индивидуальностью, или монадой. Въ первомъ случаѣ принципъ единства вносится въ явленія только нашею мыслью, нашимъ субъектомъ; во-второмъ — онъ имѣетъ *идеальное* начало *въ самихъ вещахъ*.

4. Опредѣленія тожества и различія суть также логическія опредѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, мы приписываемъ всякому предмету тожество съ собою только въ силу логическихъ законовъ тожества и различія. Какъ доказать, что какой-нибудь атомъ А, взятый самъ по себѣ, тожественъ самъ себѣ, т.-е не есть тотъ же, что другой атомъ В? Единственное доказательство заключается въ логической очевидности, въ абсолютной *немыслимости* противнаго. Но если мы признаемъ это доказательство, мы должны признать, что атомы подчиняются общимъ логическимъ законамъ, или, точнѣе, что все сущее опредѣляется такими законами. А если мы отрицаемъ, чтобы сущее опредѣлялось логическимъ закономъ, у насъ нѣтъ никакого основанія утверждать, чтобы какое-либо „сущее“, взятое само по себѣ могло быть тожественнымъ себѣ. Тожество и различіе суть чисто логическія опредѣленія нашей мысли, и притомъ одной только мысли: въ вѣчно текущемъ процессѣ чувственнаго воспріятія, помимо нашей мысли мы не имѣемъ ничего тожественнаго, какъ это сознали еще древніе; а слѣдовательно, въ немъ нѣтъ и „различія“, поскольку „различіе“ опредѣляется логически лишь по отношенію къ тожеству.

3.

Если уже допускать „міръ о себѣ“, т.-е. міръ помимо всякаго возможнаго отношенія и къ явленію, и къ логическимъ законамъ нашей мысли, то нужно опредѣлять его какъ „нелогичное абсо-

лютное“ и не распространять на него никакихъ логическихъ опредѣленій. Ибо если мы допустимъ для него хотя бы *аналогію* тѣхъ отношеній, въ которыхъ мы логически мыслимъ міръ, — мы признаемъ его *сообразность* какому-то общему, идеальному логическому началу. Эта странная мысль объ аналогіи между „познаваемымъ“ міромъ явленій и „абсолютно-непознаваемымъ“ сущимъ заключаетъ въ себѣ явное противорѣчіе: гдѣ нѣтъ логики, не можетъ быть и аналогіи; а гдѣ есть аналогія, тамъ есть и логическія отношенія.

Одно изъ самыхъ популярныхъ представленій среди сторонниковъ современнаго механическаго міросозерцанія состоитъ въ томъ, что міръ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, независимо отъ всякой мысли и чувства, можетъ быть признанъ за причину являющагося міра или, по крайней мѣрѣ, за его возможность или потенцію. При этомъ обыкновенно подъ міромъ, какъ вещью въ себѣ, наивно подразумѣвается не болѣе какъ совокупность *явленій* чисто-физическаго движенія и забывается, что и эти явленія, какъ таковыя, не абсолютны, а предполагаютъ субъектъ, которому они являются. Но если даже мы исправимъ эту ошибку, — сущее, какъ вещь въ себѣ, находящаяся абсолютно внѣ сферы явленія, сознанія, мысли, не можетъ разсматриваться какъ возможная причина сознанія или являющейся дѣйствительности. Это внѣсознательное и безсознательное начало можетъ быть представлено нами лишь путемъ какого-то „незаконнорожденнаго умозаключенія“, какъ выражался Платонъ, ибо оно по существу исключаетъ всякія аналогіи или логическія опредѣленія, т.-е. всякое возможное отношеніе къ воспріятію, опыту или познанію. Но въ такомъ случаѣ, вмѣстѣ съ возможнымъ отношеніемъ къ субъекту, оно исключаетъ и всякую являемость, т.-е. возможность объективнаго бытія вообще. Съ точки зрѣнія абсолютнаго „непознаваемаго“ или „безсознательнаго“, безусловно невозможно какъ сознаніе, такъ и явленіе, какъ субъектъ, такъ и объектъ. А потому оно безусловно не можетъ разсматриваться какъ „потенція“ міра явленій, его субстанція или причина.

Условіе явленія, его возможность есть прежде всего чувствующій и мыслящій субъектъ, который обусловливаетъ какъ субъективную мысль и чувство, такъ и объективный міръ явленій во времени и пространствѣ. И когда мы мыслимъ весь необъятный міръ явленій въ безконечной совокупности его связанныхъ между собою функцій и отношеній, мы тѣмъ самымъ необходимо предполагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его „трансцендентальное“, метафизическое условіе.

Явленіе есть бытіе для субъекта, отношеніе объекта къ субъекту. Сущее, какъ являющееся, опредѣляется этимъ отношеніемъ къ субъекту. Этимъ опредѣленіемъ, съ одной стороны, безусловно упраздняется матеріалистическое ученіе съ его наивнымъ, не-критическимъ реализмомъ; съ другой стороны, имъ обосновывается здравый критическій эмпиризмъ. Въ наши дни, послѣ вѣкового развитія критической философіи, матеріализмъ представляется столь же отжившею теоріей, какъ, напр., геоцентрическая система; эмпиризмъ, напротивъ того, прочно и навсегда утвердился въ наукѣ.

Тѣмъ не менѣе, то опредѣленіе сущаго, отъ котораго онъ отправляется, при всей своей правильности и законности, не можетъ разсматриваться какъ окончательное. Метафизика, не признающая полной правды эмпиризма и не обосновывающая его собою, есть ложная метафизика; но это не значитъ еще, чтобъ она могла остановиться на эмпиризмѣ и удовлетвориться опредѣленіемъ сущаго, какъ являющагося. Ибо критика показываетъ, что такое опредѣленіе, предполагающее отношеніе объекта къ субъекту, есть, въ сущности, лишь *субъективное* опредѣленіе сущаго. Чтобы возвыситься надъ такимъ субъективнымъ отношеніемъ и дать объективное опредѣленіе сущаго, метафизика должна поставить шире основной вопросъ теоріи познанія, съ которой она нераздѣльно связана: *что такое отношеніе субъекта и объекта, и какъ оно возможно?*

Вторая ступень идеализма. — Сущее какъ идея.

1.

Первое опредѣленіе сущаго, какъ являющагося, есть эмпирическое опредѣленіе. Такое опредѣленіе, послужившее намъ исходною точкой, не можетъ, однако, быть признано исчерпывающимъ, поскольку явленіе, какъ таковое, обусловлено отношеніемъ сущаго къ чувству и мысли, объекта къ субъекту. Эмпиризмъ послѣдовательно ведетъ къ идеализму, т.-е. къ признанію нѣкотораго идеальнаго начала, обусловливающаго дѣйствительность.

Это идеальное начало дѣйствительности есть подлинный предметъ умозрѣнія, въ отличіе отъ эмпирической науки, ограничивающейся реальными фактами и отношеніями. Философы приходили къ сознанію этого идеальнаго начала съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ философія, — во всѣ вѣка, въ различныхъ формахъ и системахъ и независимо отъ какихъ-либо опредѣленныхъ религіозныхъ или

2.

На вопросъ, „какъ возможна природа“, объективный міръ опыта, Кантъ отвѣчалъ указаніемъ на „субъективныя“ условія опыта, т.-е. на тѣ необходимыя понятія количества, причинности, субстанціи и д. т., внѣ которыхъ невозможенъ никакой опытъ вообще. Но съ точки зрѣнія логическаго идеализма, такой отвѣтъ еще не достаточенъ. Познаніе, опытъ не можетъ считаться истиннымъ, объективнымъ, если мой разсудокъ роковымъ образомъ накладываетъ свои субъективныя понятія на совершенно чуждый имъ внѣшній матеріалъ. Если бы наше познаніе заключалось только въ этомъ, оно было бы мнимымъ и призрачнымъ, *не логичнымъ* въ самомъ своемъ корнѣ. Ибо для того, чтобы логично налагать на вещи тѣ или другія понятія, мы должны имѣть на то положительное основаніе въ самихъ вещахъ.

Шеллингъ вышелъ за предѣлы несовершеннаго, „субъективнаго“ идеализма Канта и Фихте. Міръ явленій не есть результатъ взаимодѣйствія нашего субъекта съ „вещами въ себѣ“ (т.-е. съ вещами абсолютно внѣшними нашему сознанію и постольку немыслимыми въ понятіяхъ причинности и взаимодѣйствія). Природа „не-я“ не есть продуктъ какой-то непостижимой, непроизвольной и безсознательной дѣятельности нашего „я“. Наши субъективныя представленія и понятія могутъ быть согласны съ независимой отъ нихъ объективной природой, поскольку они имѣютъ основаніе въ самихъ вещахъ; и нашъ разумъ логически мыслитъ явленія въ своихъ понятіяхъ, поскольку соотвѣтствующія этимъ понятіямъ отношенія реально обусловливаютъ природу. Самое понятіе явленія, понятіе „объекта“ есть логическое понятіе не потому, что оно есть „чистый продуктъ нашего разсудка“ (объединяющаго въ этомъ понятіи чувственный матеріалъ своихъ воспріятій), а потому, что оно имѣетъ *достаточное основаніе* въ самихъ вещахъ. По Канту, всѣ формы объективнаго бытія, всѣ формы явленій обусловлены исключительно субъектомъ. Согласно ученію послѣдующаго идеализма, всѣ эти формы, необходимо мыслимыя субъектомъ познанія, имѣютъ основаніе въ природѣ вещей. Иначе — самая форма объективнаго бытія, самый объектъ, самая природа внутренно тожественна съ духомъ, съ субъектомъ. Познаніе и природа суть продуктъ одной и той же творческой дѣятельности.

Отсюда Шеллингъ выводилъ свою „философію природы“ и свою „философію духа“. Отправляясь отъ основного тожества духа и при

роды, субъекта и объекта, онъ поставилъ себѣ задачей разсмотрѣть, какимъ образомъ природа въ своемъ развитіи „приходитъ къ духу“, т.-е. становится сознающимъ разумомъ, и какимъ образомъ духъ становится природой, т.-е. какимъ образомъ возникаетъ міръ явленій, какъ мыслимъ этотъ міръ.

Окончательное развитіе этому ученію придалъ Гегель: тожество субъекта и объекта опредѣляется имъ, какъ *логическая мысль*. Исходная точка человѣческаго познанія есть именно такая мысль, понимающая въ себѣ сущее. Все сущее, все являющееся, все чувственное — *понимается* только мыслью, опредѣляется ею одною, т.-е. ея понятіями. Безъ нея нѣтъ ни тожества, ни различія, ни бытія, ни небытія. Въ логическомъ познаніи раскрывается, съ одной стороны, сверхъ-психологическій, сверхъ-субъективный характеръ мышленія, которое совпадаетъ съ объектомъ, съ реальными отношеніями и законами сущаго; съ другой стороны, — раскрывается логическая природа этого сущаго, сообразнаго съ мыслью, опредѣляющагося ею и понимаемаго ею. Въ основаніи философіи долженъ лежать исключительно принципъ истиннаго знанія; а принципомъ такого знанія является логическое единство субъекта и объекта, т.-е. ихъ единство въ логической мысли. Основное начало философіи Гегеля сводится къ самоочевидному положенію: *безъ мысли и внѣ мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее опредѣляется какъ объективная мысль, или идея.* Это самое общее изо всѣхъ опредѣленій, ибо всякое опредѣленіе есть мысль. Исчерпывается ли сущее какимъ бы то ни было опредѣленіемъ — это вопросъ, который мы пока оставляемъ открытымъ. Мы ограничиваемся здѣсь лишь изложеніемъ основнаго начала логическаго идеализма, предоставляя себѣ впослѣдствіи подвергнуть его критическому анализу.

Само по себѣ опредѣленіе сущаго, какъ идеи, вполнѣ логично, при всей своей отвлеченности и кажущейся парадоксальности: отвлеченность всегда болѣе или менѣе парадоксальна. На самомъ дѣлѣ, новое опредѣленіе проще, чѣмъ кажется съ перваго взгляда, и представляется результатомъ критицизма, будучи свободно отъ какихъ-либо догматическихъ предположеній. „Сущее“ есть во всякомъ случаѣ идея, отвлеченное понятіе — независимо отъ того, соотвѣтствуетъ ли ему какая-нибудь реальность внѣ мысли или нѣтъ. Но, по Гегелю, никакая реальность внѣ мысли — не мыслима: это такъ же ясно, какъ то, что А=А. И всякая реальность, все существующее извѣстно намъ только, какъ мыслимое нами — включая сюда и все то, что мы чувствуемъ и воспринимаемъ — ибо все это есть воз-

можный, дѣйствительный или необходимый предметъ нашей мысли. Мысль не знаетъ „вещей въ себѣ“; такія вещи, которыя не являются намъ, не воспринимаются нашей чувственностью, суть прежде всего отвлеченныя понятія нашей мысли, — идеи, которыя мы можемъ только мыслить.

Внѣ мысли нѣтъ никакого бытія: внѣ ея оно не имѣетъ абсолютно никакого отношенія къ чему-либо мыслимому, ко всему тому, что понимается нами какъ сущее. Такое чистое, безотносительное бытіе, не имѣющее никакого мыслимаго содержанія, никакихъ мыслимыхъ опредѣленій — равно небытію. Но самое опредѣленіе чистаго, отвлеченнаго бытія, какъ небытія, есть опять-таки мысль, внутреннее опредѣленіе, въ которомъ проявляется творческій актъ самоутвержденія мысли.

Съ этого знаменитаго положенія о равенствѣ бытія и небытія въ чистой абсолютной мысли начинается „Логика“ Гегеля, изображающая внутреннее движеніе такой мысли, систему ея чисто-логическихъ опредѣленій, идеально связанныхъ между собою и вытекающихъ изъ перваго абстрактнаго опредѣленія. И поскольку эта „Логика“ понимается какъ логика абсолютной мысли, она есть не только ученіе о мышленіи, но и ученіе о сущемъ, т.-е. метафизика (онтологія): необходимыя опредѣленія абсолютной мысли суть въ то же время опредѣленія сущаго, такъ какъ, по предположенію, нѣтъ *немыслимаго* сущаго, нѣтъ сущаго внѣ мысли. Поэтому эти логическія опредѣленія заключаютъ въ себѣ систему чистаго абсолютнаго знанія; поэтому только при помощи этой логики всѣ наши эмпирическія знанія о мірѣ, о міровомъ и объ историческомъ процессѣ могутъ сложиться въ такую совершенную систему и связаться съ верховнымъ логическимъ принципомъ нашего знанія, которымъ опредѣляется все сущее. Міровой и историческій процессъ есть лишь процессъ конкретнаго саморазвитія абсолютнаго Логоса; смыслъ всей исторіи состоитъ въ его самораскрытіи въ мірѣ и его самосознаніи въ человѣчествѣ.

Мы не можемъ излагать здѣсь ученіе Гегеля[1]). Сказаннаго достаточно, чтобы показать его послѣдовательность, его необходимость въ качествѣ завершенія нѣмецкаго идеализма. Сущее возможно посредствомъ логическихъ отношеній; оно опредѣляется логически нашею мыслью. Эта мысль либо субъективна, — но тогда она и не

[1]) См. превосходное сочиненіе проф. Кэрда о Гегелѣ, заключающаго въ себѣ замѣчательно ясное изложеніе основной идеи его философіи въ частности его „Логики“. Изд. Моск. Психол. Общества.

роды, субъекта и объекта, онъ поставилъ себѣ задачей разсмотрѣть, какимъ образомъ природа въ своемъ развитіи „приходитъ къ духу“, т.-е. становится сознающимъ разумомъ, и какимъ образомъ духъ становится природой, т.-е. какимъ образомъ возникаетъ міръ явленій, какъ мыслимъ этотъ міръ.

Окончательное развитіе этому ученію придалъ Гегель: тожество субъекта и объекта опредѣляется имъ, какъ *логическая мысль*. Исходная точка человѣческаго познанія есть именно такая мысль, понимающая въ себѣ сущее. Все сущее, все являющееся, все чувственное — *понимается* только мыслью, опредѣляется ею одною, т.-е. ея понятіями. Безъ нея нѣтъ ни тожества, ни различія, ни бытія, ни небытія. Въ логическомъ познаніи раскрывается, съ одной стороны, сверхъ-психологическій, сверхъ-субъективный характеръ мышленія, которое совпадаетъ съ объектомъ, съ реальными отношеніями и законами сущаго; съ другой стороны, — раскрывается логическая природа этого сущаго, сообразнаго съ мыслью, опредѣляющагося ею и понимаемаго ею. Въ основаніи философіи долженъ лежать исключительно принципъ истиннаго знанія; а принципомъ такого знанія является логическое единство субъекта и объекта, т.-е. ихъ единство въ логической мысли. Основное начало философіи Гегеля сводится къ самоочевидному положенію: *безъ мысли и внѣ мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее опредѣляется какъ объективная мысль, или идея.* Это самое общее изо всѣхъ опредѣленій, ибо всякое опредѣленіе есть мысль. Исчерпывается ли сущее какимъ бы то ни было опредѣленіемъ — это вопросъ, который мы пока оставляемъ открытымъ. Мы ограничиваемся здѣсь лишь изложеніемъ основнаго начала логическаго идеализма, предоставляя себѣ впослѣдствіи подвергнуть его критическому анализу.

Само по себѣ опредѣленіе сущаго, какъ идеи, вполнѣ логично, при всей своей отвлеченности и кажущейся парадоксальности: отвлеченность всегда болѣе или менѣе парадоксальна. На самомъ дѣлѣ, новое опредѣленіе проще, чѣмъ кажется съ перваго взгляда, и представляется результатомъ критицизма, будучи свободно отъ какихъ-либо догматическихъ предположеній. „Сущее“ есть во всякомъ случаѣ идея, отвлеченное понятіе — независимо отъ того, соотвѣтствуетъ ли ему какая-нибудь реальность внѣ мысли или нѣтъ. Но, по Гегелю, никакая реальность внѣ мысли — не мыслима: это такъ же ясно, какъ то, что A = A. И всякая реальность, все существующее извѣстно намъ только, какъ мыслимое нами — включая сюда и все то, что мы чувствуемъ и воспринимаемъ — ибо все это есть воз-

можный, дѣйствительный или необходимый предметъ нашей мысли. Мысль не знаетъ „вещей въ себѣ“; такія вещи, которыя не являются намъ, не воспринимаются нашей чувственностью, суть прежде всего отвлеченныя понятія нашей мысли, — идеи, которыя мы можемъ только мыслить.

Внѣ мысли нѣтъ никакого бытія: внѣ ея оно не имѣетъ абсолютно никакого отношенія къ чему-либо мыслимому, ко всему тому, что понимается нами какъ сущее. Такое чистое, безотносительное бытіе, не имѣющее никакого мыслимаго содержанія, никакихъ мыслимыхъ опредѣленій — равно небытію. Но самое опредѣленіе чистаго, отвлеченнаго бытія, какъ небытія, есть опять-таки мысль, внутреннее опредѣленіе, въ которомъ проявляется творческій актъ самоутвержденія мысли.

Съ этого знаменитаго положенія о равенствѣ бытія и небытія въ чистой абсолютной мысли начинается „Логика“ Гегеля, изображающая внутреннее движеніе такой мысли, систему ея чисто-логическихъ опредѣленій, идеально связанныхъ между собою и вытекающихъ изъ перваго абстрактнаго опредѣленія. И поскольку эта „Логика“ понимается какъ логика абсолютной мысли, она есть не только ученіе о мышленіи, но и ученіе о сущемъ, т.-е. метафизика (онтологія): необходимыя опредѣленія абсолютной мысли суть въ то же время опредѣленія сущаго, такъ какъ, по предположенію, нѣтъ *немыслимаго* сущаго, нѣтъ сущаго внѣ мысли. Поэтому эти логическія опредѣленія заключаютъ въ себѣ систему чистаго абсолютнаго знанія; поэтому только при помощи этой логики всѣ наши эмпирическія знанія о мірѣ, о міровомъ и объ историческомъ процессѣ могутъ сложиться въ такую совершенную систему и связаться съ верховнымъ логическимъ принципомъ нашего знанія, которымъ опредѣляется все сущее. Міровой и историческій процессъ есть лишь процессъ конкретнаго саморазвитія абсолютнаго Логоса; смыслъ всей исторіи состоитъ въ его самораскрытіи въ мірѣ и его самосознаніи въ человѣчествѣ.

Мы не можемъ излагать здѣсь ученіе Гегеля[1]). Сказаннаго достаточно, чтобы показать его послѣдовательность, его необходимость въ качествѣ завершенія нѣмецкаго идеализма. Сущее возможно посредствомъ логическихъ отношеній; оно опредѣляется логически нашею мыслью. Эта мысль либо субъективна, — но тогда она и не

---

[1]) См. превосходное сочиненіе проф. Кэрда о Гегелѣ, заключающаго въ себѣ замѣчательно ясное изложеніе основной идеи его философіи въ частности его „Логики“. Изд. Моск. Психол. Общества.

предъ судомъ послѣдующей философіи и науки. Разсмотримъ, какъ и почему это случилось. Система Гегеля есть *панлогизмъ*, „вселогическая“ философія, поскольку въ ней Логосъ, логическій принципъ знанія, опредѣляется какъ абсолютное начало сущаго. Какъ же могла эта система оказаться логически несостоятельной? Отвѣтъ на этотъ вопросъ имѣетъ принципіальное значеніе для логическаго идеализма и для всей метафизики. Ученіе Гегеля пало; но именно поэтому наступило время для его безпристрастной оцѣнки, свободной отъ ходячихъ предразсудковъ. Не раздѣляя этого ученія, мы постарались понять его и притомъ въ его связи съ критической философіей, чтобы выяснить глубокое значеніе той философской проблемы, которая заключается въ логическомъ идеализмѣ и въ самомъ противорѣчіи его съ началами эмпиризма.

Критика логическаго идеализма.

1.

Если логическій принципъ нашего знанія есть дѣйствительно универсальный и абсолютный, то онъ обосновываетъ собою *все* сущее и, въ то же время, идеально заключаетъ въ себѣ всю систему возможнаго знанія. Провѣрка этого принципа, въ качествѣ безусловнаго и всеобщаго, должна поэтому состоять въ логической дедукціи изъ него всей системы нашихъ знаній. И поскольку вся природа и вся исторія опредѣляется Гегелемъ, какъ самораскрытіе этого абсолютнаго начала, — природа и исторія должны быть выведены изъ него логически a priori. Исторія и природа должны быть построены логически, ибо только такое логическое построеніе можетъ быть подлиннымъ воспроизведеніемъ ихъ дѣйствительнаго происхожденія и развитія. Все сущее сводится къ логической идеѣ, — таковъ смыслъ Гегелевскаго положенія: „все существующее разумно“ [1]), и дѣйствительный міровой процессъ, процессъ мірового развитія, долженъ быть объясненъ какъ разумный, логическій процессъ. Гегель, а раньше его и Шеллингъ, сознали необходимость такого философскаго доказательства, провѣрки своего принципа — путемъ построенія новой умозрительной науки — умозрительнаго естествознанія и умозрительной исторіи. Они попытались дать такую науку, и эта-то попытка всего болѣе показала несостоятельность, неполноту ихъ отвлеченнаго принципа.

---

[1]) Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig (Rechtsphilos., Vorrede).

Прежде всего пала пресловутая „натурфилософія“. Природа оказалась не тожественною съ „духомъ“ философовъ, и всѣ попытки вывести ее изъ понятій чистаго разума оказались тщетными. На самомъ дѣлѣ философы ничего и не выводили: они строили изъ ветхаго и крайне непрочнаго матеріала, подгоняя свои естественно-историческія познанія подъ рамки своей логической системы. Но ихъ наука о природѣ была вопіющимъ анахронизмомъ уже въ ихъ эпоху. И въ то самое время, какъ они все болѣе и болѣе запутывались въ своей метафизической паутинѣ, создавая призрачный міръ, — научное естествознаніе двигалось впередъ, открывая подлинные міры посредствомъ усовершенствованныхъ методовъ и орудій опыта и наблюденія. Результаты положительной науки разошлись съ результатами умозрѣнія: внѣшнее эмпирическое изученіе природы одержало верхъ надъ логическимъ построеніемъ. И съ успѣхами научнаго эмпиризма естественно развилась и распространилась особаго рода философія эмпиризма.

Повидимому, одинъ неуспѣхъ натурфилософіи еще не свидѣтельствуетъ противъ самой „философіи тожества“ Шеллинга и Гегеля: погрѣшность отдѣльныхъ построеній еще не свидѣтельствуетъ противъ истинности основного начала. Во всякомъ случаѣ, если допустить вмѣстѣ съ Гегелемъ „раціональность“ всего существующаго, если признать вмѣстѣ съ нимъ истинную сущность міра — въ логическомъ понятіи и видѣть въ отдѣльныхъ формахъ бытія лишь моменты въ развитіи этого понятія, то самая задача апріорнаго, чисто-раціональнаго построенія природы изъ понятій представляется не только возможной, но и безусловно необходимой. И наоборотъ, — если такое построеніе оказывается невозможнымъ, если реальный чувственный міръ не разрѣшается въ чисто-логическую систему, если физическій процессъ жизни и развитія вселенной не разрѣшается всецѣло въ логическій процессъ, то самый „панлогизмъ“ Гегеля оказывается ложнымъ въ своей отвлеченности: все не сводится къ Логосу, т.-е. къ логическому началу. Не трудно доказать путемъ логическаго анализа всей конструкціи Гегеля, что его фантастическая физика, въ сущности, столь же мало можетъ быть выведена изъ его основныхъ началъ, какъ и настоящая научная физика: ибо какъ ни объяснять физическія силы тяготѣнія, свѣта, звука, тепла и т. д., ихъ, очевидно, нельзя свести къ логическимъ категоріямъ—точно такъ же какъ и совокупность органическихъ и неорганическихъ формъ природы.

Въ области исторіи человѣческаго духа построительный методъ

Гегеля имѣлъ, несомнѣнно, бо́льшій успѣхъ, чѣмъ въ области чисто-физической, отчасти благодаря болѣе обширнымъ историческимъ познаніямъ философа и его необычайному дару историческаго пониманія. Здѣсь, въ особенности въ сферѣ умственныхъ и духовныхъ движеній, Гегелю дѣйствительно удалось въ нѣкоторыхъ случаяхъ раскрыть логическую связь отдѣльныхъ моментовъ развитія той или другой общей идеи или принципа въ извѣстную историческую эпоху. Но исторія, какъ и природа, не можетъ быть „раціонализирована“: въ исторіи, какъ и въ природѣ, реальный процессъ не совпадаетъ съ логическимъ и потому не построяется историкомъ a priori, но изучается и объясняется имъ a posteriori. Иначе историкъ не былъ бы ограниченъ однимъ прошедшимъ и притомъ только извѣстною ему небольшою частью прошедшаго: онъ могъ бы логически „строить“ будущее, предсказывать его съ безусловною достовѣрностью. Всякое неожиданное историческое событіе, какъ и всякое крупное открытіе въ области прошлаго съ очевидностью показываютъ недостаточность построенія исторіи изъ отвлеченныхъ понятій. Въ исторіи, какъ и въ природѣ, взаимная связь явленій можетъ быть открыта и понята лишь по изученіи самихъ явленій. Изъ отвлеченныхъ понятій нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретнаго, — нельзя понять *личности*, какъ реальнаго фактора историческаго процесса. Современный „экономическій матеріализмъ“, также отрицающій значеніе личности въ исторіи, уже этимъ самымъ обличаетъ свою генетическую связь съ гегеліанской отвлеченной конструкціей историческаго процесса. Ибо въ исторіи, какъ и въ естествознаніи, отвлеченный идеализмъ вызвалъ реакцію матеріализма.

Недостаточный въ области естествознанія и исторіи, принципъ Гегеля оказался столь же недостаточнымъ и въ области *психологіи*[1]): человѣческая душа не есть исключительно „вещь мыслящая“; она есть также и *волящая* и *чувствующая* вещь. И попытка свести волю, чувство и чувственность къ мышленію, психологическое — къ логическому, была столь же неудачной, какъ и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологовъ — свести мышленіе къ чувству и волѣ, или логику — къ психологіи.

Такимъ образомъ, между „панлогизмомъ“ Гегеля и эмпирической наукой существуетъ несомнѣнная антиномія и притомъ такая, которая зависитъ не отъ частныхъ ошибокъ Гегеля или простыхъ

---

1) Собственная психологія логическаго идеализма по необходимости является столь же произвольной и фантастической, какъ и его натурфилософія. Сравни Exner. Die Psychologie d. Hegelschen Shule.

недочетовъ въ его естественно-историческихъ познаніяхъ. По-настоящему, такихъ познаній вовсе и не требовалось бы, если бъ отвлеченная дедукція могла замѣнять ихъ собою. Эмпирическая наука противорѣчитъ логическому идеализму въ самомъ принципѣ: природу, исторію, человѣческую душу нельзя свести къ логическимъ категоріямъ, а слѣдовательно, нельзя и выводить изъ такихъ категорій. *Сущее не сводится къ логической идеѣ.*

Съ другой стороны, какъ мы видѣли, самъ эмпиризмъ приводитъ насъ къ идеализму и притомъ къ логическому идеализму: міръ, какъ явленіе, предполагаетъ субъектъ, обусловливающій это явленіе въ безконечномъ пространствѣ и времени, — der Weltträger, das Subject des Erkennens, какъ называлъ его Шопенгауэръ. И поскольку знаніе наше соотвѣтствуетъ дѣйствительности, поскольку явленіе, познаваемое нами, — объективно, мы необходимо предполагаемъ въ самомъ познаніи, точно такъ же какъ и въ явленіи, нѣкоторое единство субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго. А это именно и есть принципъ логическаго идеализма.

2.

Въ такомъ противорѣчіи двухъ отвлеченныхъ принциповъ — эмпиризма и абсолютнаго раціонализма — заключается чрезвычайно важная проблема для философской мысли. Мы убѣдились въ несостоятельности отвлеченнаго эмпиризма: разсматривая его основныя предположенія, подвергая критическому анализу основныя опытныя понятія, мы естественно переходимъ отъ такого эмпиризма къ идеализму и притомъ къ логическому идеализму. Но если такой идеализмъ, съ своей стороны, расходится съ данными опыта и результатами положительнаго знанія, то мы должны разсмотрѣть, отъ чего зависитъ такое противорѣчіе, имѣетъ ли оно случайный или общій характеръ. Человѣческое знаніе должно быть логично, и оно должно быть положительно, позитивно. Позитивизмъ нашихъ знаній не можетъ исключать ихъ логичности, и логическій характеръ мышленія не можетъ отнимать у него положительнаго содержанія. И если позитивизмъ, отрицающій объективную логику мышленія, есть ложный позитивизмъ, то панлогизмъ, исключающій существенное отношеніе мысли къ положительному, конкретному сущему, — есть мнимый панлогизмъ.

Логическій идеализмъ Гегеля оказывается несогласнымъ съ эмпиріей; разсмотримъ его судьбу передъ судомъ отвлеченной философской мысли.

Гегеля имѣлъ, несомнѣнно, бо́льшій успѣхъ, чѣмъ въ области чистофизической, отчасти благодаря болѣе обширнымъ историческимъ познаніямъ философа и его необычайному дару историческаго пониманія. Здѣсь, въ особенности въ сферѣ умственныхъ и духовныхъ движеній, Гегелю дѣйствительно удалось въ нѣкоторыхъ случаяхъ раскрыть логическую связь отдѣльныхъ моментовъ развитія той или другой общей идеи или принципа въ извѣстную историческую эпоху. Но исторія, какъ и природа, не можетъ быть „раціонализирована“: въ исторіи, какъ и въ природѣ, реальный процессъ не совпадаетъ съ логическимъ и потому не построяется историкомъ a priori, но изучается и объясняется имъ a posteriori. Иначе историкъ не былъ бы ограниченъ однимъ прошедшимъ и притомъ только извѣстною ему небольшою частью прошедшаго: онъ могъ бы логически „строить“ будущее, предсказывать его съ безусловною достовѣрностью. Всякое неожиданное историческое событіе, какъ и всякое крупное открытіе въ области прошлаго съ очевидностью показываютъ недостаточность построенія исторіи изъ отвлеченныхъ понятій. Въ исторіи, какъ и въ природѣ, взаимная связь явленій можетъ быть открыта и понята лишь по изученіи самихъ явленій. Изъ отвлеченныхъ понятій нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретнаго, — нельзя понять *личности*, какъ реальнаго фактора историческаго процесса. Современный „экономическій матеріализмъ“, также отрицающій значеніе личности въ исторіи, уже этимъ самымъ обличаетъ свою генетическую связь съ гегеліанской отвлеченной конструкціей историческаго процесса. Ибо въ исторіи, какъ и въ естествознаніи, отвлеченный идеализмъ вызвалъ реакцію матеріализма.

Недостаточный въ области естествознанія и исторіи, принципъ Гегеля оказался столь же недостаточнымъ и въ области *психологіи*[1]): человѣческая душа не есть исключительно „вещь мыслящая“; она есть также и *волящая* и *чувствующая* вещь. И попытка свести волю, чувство и чувственность къ мышленію, психологическое — къ логическому, была столь же неудачной, какъ и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологовъ — свести мышленіе къ чувству и волѣ, или логику — къ психологіи.

Такимъ образомъ, между „панлогизмомъ“ Гегеля и эмпирической наукой существуетъ несомнѣнная антиномія и притомъ такая, которая зависитъ не отъ частныхъ ошибокъ Гегеля или простыхъ

---

[1]) Собственная психологія логическаго идеализма по необходимости является столь же произвольной и фантастической, какъ и его натурфилософія. Сравни Exner. Die Psychologie d. Hegelschen Shule.

По Гегелю, „абсолютное тожество“ опредѣляется прежде всего — какъ „идеальное“, т.-е. какъ идея, какъ духъ или мысль: мысль не только заключаетъ въ себѣ непосредственно „субстанціальное“ (безсознательное) тожество мыслящаго и мыслимаго, но она также полагаетъ въ себѣ ихъ „*различіе*“ и ихъ „конкретное единство“. Но если допустить, что въ основаніи всего сущаго лежитъ вѣчный Логосъ, — абсолютная идея, или мысль, себя мыслящая, то какъ возможенъ переходъ отъ вѣчной логики, отъ чистаго мышленія этой мысли, къ конкретной дѣйствительности, къ реальной, чувственной природѣ или къ конечному человѣческому духу? У самого Гегеля такой переходъ представляется непостижимымъ скачкомъ, какимъ-то совершенно ирраціональнымъ и непонятнымъ „отпаденіемъ идеи самой отъ себя“. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія самого абсолютнаго раціонализма — начало реальнаго мірового процесса есть нѣчто такое, что отлично отъ чистаго Логоса, — нѣчто такое, что раціонально не объяснимо: *въ чистой мысли, какъ таковой, не заключается достаточнаго основанія для чего-нибудь внѣ этой мысли.*

То же слѣдуетъ сказать и о „конечномъ духѣ“ — о конечномъ сознаніи, ограниченной мысли въ отличіе отъ „абсолютной идеи“. Переходъ отъ этой вѣчной идеи къ индивидуальному субъекту, неразумному въ своемъ сознаніи, ограниченному въ своемъ познаніи, — по необходимости также является ирраціональнымъ и непостижимымъ. На-ряду съ вѣчнымъ „субъектъ — объектомъ“ оказывается внѣшній матеріальный объектъ — природа, которая противополагается ограниченному субъекту — конечному субъективному сознанію. Платонъ, на-ряду съ міромъ идей, признавалъ особое начало, „душу міра“, какъ основу чувственной природы и конечнаго сознанія; на-ряду съ идеальнымъ началомъ, и онъ, и Аристотель допускали отличное отъ него „другое“. Гегель, въ своемъ панлогизмѣ, не зналъ ничего „другого“, кромѣ чистой мысли и потому, въ сущности, не могъ объяснить перехода отъ мысли къ дѣйствительности иначе, какъ путемъ антилогическаго противорѣчія.

Такимъ образомъ, отвлеченный идеализмъ Гегеля, который признавалъ въ основѣ всего сущаго чисто-логическій процессъ, отрицая всякое бытіе внѣ понятія, приводитъ въ концѣ концовъ къ своей прямой противоположности — философіи ирраціональнаго, безсознательнаго. Дѣйствительно, существенное отличіе разумнаго процесса отъ неразумнаго заключается въ цѣлесообразности перваго. Міровой процессъ, поскольку онъ отличенъ отъ идеальнаго, чисто-логиче-

Истинное знаніе есть, по Гегелю, совершенное пониманіе, и если мы вѣримъ въ возможность истиннаго знанія, мы вѣримъ и въ возможность совершеннаго пониманія. Слѣдовательно, мы допускаемъ возможность такой системы пониманія, которою покрывается міровая система. А это, въ свою очередь, возможно лишь при условіи единства самаго принципа пониманія (т.-е. понятія) съ міровымъ принципомъ, т.-е. съ причиною міра. Этотъ выводъ, который сдѣлалъ по-своему уже Аристотель, и послужилъ исходною точкой философіи Гегеля.

Однако, страннымъ образомъ, это ученіе, исходившее изъ тожества мышленія и бытія, оказалось не только менѣе пригоднымъ для объясненія или пониманія сущаго, чѣмъ эмпирическая наука, но даже въ области философіи повело къ результатамъ, совершенно противоположнымъ своему основному предположенію. Философія Гегеля не была тою абсолютной системой, тѣмъ окончательнымъ синтезомъ человѣческой мысли, какимъ она представлялась своему создателю: она была лишь однимъ изъ моментовъ развитія этой мысли, — моментомъ крайняго отвлеченнаго раціонализма, который, по закону діалектическаго развитія, формулированному самимъ же Гегелемъ, вызвалъ другую противоположность въ сферѣ умозрѣнія — философію ирраціональнаго, безсознательнаго.

Наиболѣе крупный представитель этой философіи, — Шопенгауэръ, — развилъ свое ученіе частью независимо отъ ученія послѣкантовскихъ идеалистовъ, частью въ прямой и сознательной противоположности съ ними. Но и въ самомъ идеализмѣ Шеллинга и Гегеля заключалось основаніе для этого столь противнаго ему направленія.

Прежде всего, какъ самъ Гегель замѣтилъ по отношенію къ предшествовавшей ему философіи Шеллинга, абсолютное тожество субъекта и объекта, природы и духа, понимаемое какъ „безразличіе“, заключаетъ въ себѣ начало, чуждое идеализму: въ своемъ отвлеченномъ тожествѣ съ природой духъ перестаетъ отъ нея различаться, т.-е. перестаетъ быть духомъ; въ своемъ безразличіи съ объектомъ „субъектъ“ не есть мыслящій субъектъ, не есть субъектъ вообще: существуетъ какая-то совершенно неопредѣленная, безсознательная сила, которая путемъ какого-то непостижимаго самораздвоенія можетъ пробудиться къ творчеству и самосознанію. Міръ съ его раздвоеніемъ природы и духа есть лишь сновидѣніе этой безсознательной силы. Не мудрено, что вся натурфилософія Шеллинга обращается въ какое-то фантастическое толкованіе сновъ.

По Гегелю, „абсолютное тожество“ опредѣляется прежде всего — какъ „идеальное“, т.-е. какъ идея, какъ духъ или мысль: мысль не только заключаетъ въ себѣ непосредственно „субстанціальное“ (безсознательное) тожество мыслящаго и мыслимаго, но она также полагаетъ въ себѣ ихъ „*различіе*“ и ихъ „конкретное единство“. Но если допустить, что въ основаніи всего сущаго лежитъ вѣчный Логосъ, — абсолютная идея, или мысль, себя мыслящая, то какъ возможенъ переходъ отъ вѣчной логики, отъ чистаго мышленія этой мысли, къ конкретной дѣйствительности, къ реальной, чувственной природѣ или къ конечному человѣческому духу? У самого Гегеля такой переходъ представляется непостижимымъ скачкомъ, какимъ-то совершенно ирраціональнымъ и непонятнымъ „отпаденіемъ идеи самой отъ себя“. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія самого абсолютнаго раціонализма — начало реальнаго мірового процесса есть нѣчто такое, что отлично отъ чистаго Логоса, — нѣчто такое, что раціонально не объяснимо: *въ чистой мысли, какъ таковой, не заключается достаточнаго основанія для чего-нибудь внѣ этой мысли.*

То же слѣдуетъ сказать и о „конечномъ духѣ“ — о конечномъ сознаніи, ограниченной мысли въ отличіе отъ „абсолютной идеи“. Переходъ отъ этой вѣчной идеи къ индивидуальному субъекту, неразумному въ своемъ сознаніи, ограниченному въ своемъ познаніи, — по необходимости также является ирраціональнымъ и непостижимымъ. На-ряду съ вѣчнымъ „субъектъ — объектомъ“ оказывается внѣшній матеріальный объектъ — природа, которая противополагается ограниченному субъекту — конечному субъективному сознанію. Платонъ, на-ряду съ міромъ идей, признавалъ особое начало, „душу міра“, какъ основу чувственной природы и конечнаго сознанія; на-ряду съ идеальнымъ началомъ, и онъ, и Аристотель допускали отличное отъ него „другое“. Гегель, въ своемъ паплогизмѣ, не зналъ ничего „другого“, кромѣ чистой мысли и потому, въ сущности, не могъ объяснить перехода отъ мысли къ дѣйствительности иначе, какъ путемъ антилогическаго противорѣчія.

Такимъ образомъ, отвлеченный идеализмъ Гегеля, который признавалъ въ основѣ всего сущаго чисто-логическій процессъ, отрицая всякое бытіе внѣ понятія, приводитъ въ концѣ концовъ къ своей прямой противоположности — философіи ирраціональнаго, безсознательнаго. Дѣйствительно, существенное отличіе разумнаго процесса отъ неразумнаго заключается въ цѣлесообразности перваго. Міровой процессъ, поскольку онъ отличенъ отъ идеальнаго, чисто-логиче-

скаго процесса, имѣетъ своимъ началомъ ирраціональный и безцѣльный актъ. Такое заключеніе и было высказано нѣмецкими философами, слѣдовавшими за Гегелемъ. Если по ученію Гегеля „все существующее разумно“, т.-е. все сущее, какъ мыслимое, опредѣляется понятіями разума, — то самое *бытіе*, самая *дѣйствительность* того, что соотвѣтствуетъ этимъ понятіямъ, не опредѣляется никакими понятіями или, точнѣе, не сводится къ понятію. Пусть сто дѣйствительныхъ талеровъ, по своему понятію, не отличаются ничѣмъ отъ ста талеровъ, существующихъ въ головѣ философа: первые отличаются отъ вторыхъ своимъ *бытіемъ*. Міръ, существующій въ понятіи всевѣдущаго Разума, отличается отъ дѣйствительнаго міра *бытіемъ* этого послѣдняго. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все существующее, все дѣйствительное — *неразумно*, т.-е. ирраціонально, поскольку оно дѣйствительно существуетъ. Это положеніе отчасти высказалъ уже Шеллингъ въ послѣдній періодъ своей философіи; но съ наибольшею рѣзкостью его выразили пессимисты — Шопенгауэръ и Гартманъ. Послѣдній прямо указываетъ на это положеніе, какъ на прямой результатъ нѣмецкаго идеализма, мало того — философіи самого Гегеля. Пусть міровой процессъ имѣетъ конечную цѣль — возвращеніе отъ природы къ духу, или самосознаніе абсолютнаго духа въ человѣчествѣ; пусть этотъ процессъ разуменъ, провиденціаленъ, по своей *цѣли*, по своему *концу:* во всякомъ случаѣ онъ предполагаетъ не только безсознательное, но прямо ирраціональное *начало*, то „отпаденіе идеи отъ себя самой“, о которомъ говоритъ Гегель, или, попросту, актъ слѣпого безсознательнаго произвола, начинающій безъ всякаго достаточнаго основанія скорбную драму мірового процесса.

3.

Но реальная дѣйствительность отличается отъ понятія не однимъ только „неумышленнымъ“ ирраціональнымъ бытіемъ. Она отличается отъ него своею *чувственностью* и своею *конкретной индивидуальностью*.

Еще въ древней философіи Аристотель поднялъ вопросъ объ отношеніи реальности къ понятію. Понятіе, по своей логической формѣ, есть общее понятіе; реальное существо или вещь есть нѣчто индивидуальное, конкретное. Такимъ образомъ, понимается, мыслится только общее; дѣйствительно существуютъ только единичныя, конкретныя существа. Этой индивидуальностью или конкретностью всякое реальное существо отличается отъ своего отвлеченнаго понятія.

Реальное существо есть нѣчто большее, чѣмъ простая мыслимая возможность, и постольку оно не покрывается никакимъ понятіемъ — точно такъ же, какъ оно не исчерпывается никакимъ представленіемъ.

Пусть, съ точки зрѣнія отвлеченнаго эмпиризма — точно такъ же, какъ и съ точки зрѣнія отвлеченнаго идеализма, такое независимое отъ насъ, самобытное „реальное существо“ представляется лишь предположеніемъ, и при томъ совершенно „трансцендентальнымъ“ предположеніемъ, т.-е. такимъ, которое выходитъ за предѣлы нашей отвлеченной мысли и нашего субъективнаго чувства: это показываетъ только, что нашъ познающій духъ въ своей познавательной дѣятельности не ограничивается однимъ субъективнымъ чувствомъ и отвлеченнымъ мышленіемъ. Внѣшняя реальность, т.-е. міръ реальныхъ, отличныхъ отъ насъ, живыхъ существъ и вещей, не сводится къ нашей мысли и чувству и не можетъ быть выведенъ изъ нихъ путемъ какого-либо умозаключенія. Реальность не объяснима безъ реальности: она *дана* намъ, она воспринимается, или предполагается нами, какъ *предметъ вѣры*. Мы не хотимъ, однако, предрѣшать здѣсь вопросъ о ея воспріятіи, къ которому мы еще вернемся. Здѣсь же мы можемъ вполнѣ ограничиться доказательствомъ того тезиса, что *предположеніе такой реальности есть необходимое предположеніе* (не выводъ) *всей нашей мысли;* и притомъ, какъ мы увидимъ, это такое предположеніе, которое обусловливаетъ и a priori.

Итакъ, мы какъ бы вновь возвращаемся къ дуализму. Міръ, какъ совокупность реальныхъ существъ, отличается отъ всякаго возможнаго, *логическаго* построенія міра (хотя бы даже такое построеніе было совершенно истиннымъ). Дѣйствительность отличается отъ идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей, независимой отъ нея, самобытною реальностью. Поэтому естественно, что панлогизмъ Гегеля смѣнился, при возрастающихъ успѣхахъ изученія дѣйствительности, сенсуалистическимъ эмпиризмомъ и матеріалистическимъ реализмомъ. Съ другой стороны, какъ мы видѣли, и самый этотъ реализмъ неизбѣжно приводитъ насъ къ идеализму, поскольку сущее — все равно, являющееся намъ, или мыслимое нами — неизбѣжно получаетъ въ нашей мысли чисто-логическія опредѣленія, опредѣляется идеально.

Такимъ образомъ, мы полагаемъ, что антиномія между логическимъ идеализмомъ и эмпиризмомъ лежитъ глубже философіи Гегеля. Какъ намъ кажется, корень ея заключается въ самой человѣческой мысли — во внутреннемъ противорѣчіи, присущемъ всѣмъ нашимъ

понятіямъ, ибо всякое понятіе, взятое въ своей отвлеченности, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе съ тою конкретною дѣйствительностью, отъ которой оно отвлекается. Гегель возвелъ отвлеченное мышленіе въ абсолютный принципъ философіи: его система есть классическое выраженіе этого принципа и потому въ своей цѣльности не допускаетъ какихъ-либо существенныхъ измѣненій. Большинство „поправокъ", внесенныхъ послѣдователями Гегеля въ его ученіе, не исправляя его основного недостатка, только искажаютъ его стройность, его единство. Если бы отвлеченная мысль могла быть абсолютнымъ принципомъ философіи, система Гегеля была бы абсолютной системой.

Но, на самомъ дѣлѣ, наша мысль истинна, положительна только въ своемъ возможномъ (или дѣйствительномъ) отношеніи къ сущему, которое *дано* ей или *неизбѣжно предполагается* ею. Понимаемая отвлеченно, т.-е. внѣ такого отношенія, она, очевидно, можетъ быть только ложнымъ, расплывающимся призракомъ дѣйствительности. Если „внѣ мысли ничто не мыслимо", если все сущее понимается только мыслью, то, съ другой стороны, самая мысль въ своей отвлеченности по необходимости противополагается сущему. Отсюда то противорѣчіе между формой и содержаніемъ, которое мы наблюдаемъ во всякой отвлеченности; отсюда противоположность конкретныхъ вещей или существъ отвлеченнымъ идеямъ: *вещи противополагаются понятіямъ*.

Этимъ объясняется основной недостатокъ философіи Гегеля, а также и основная особенность его метода,— то, возведенное въ принципъ противорѣчіе, посредствомъ котораго движется его діалектика. Этимъ же объясняется и ошибка тѣхъ критиковъ Гегеля, которые, подобно Шеллингу, отвлеченно противополагали идеальное и реальное начало,— идею и реальное бытіе: ибо они такъ же ошибочно отправлялись отъ абстракціи, принимая отвлеченную идею за нѣчто абсолютное и противополагая ей трансцендентное „Сущее", какъ „вещь въ себѣ", абсолютно ирраціональную, чуждую и внѣшнюю мысли.

Логическая и діалектическая дедукція категорій.

Критика логическаго идеализма приводитъ насъ къ тому заключенію, что второе опредѣленіе сущаго столь же недостаточно, какъ и первое: „сущее" не есть идея, точно такъ же, какъ оно не есть явленіе: оно не исчерпывается ни тѣмъ, ни другимъ опредѣленіемъ.

Какъ первое, эмпирическое опредѣленіе, такъ и второе, чисто-формальное — являются условными. Отправляясь отъ эмпирическаго идеализма, мы нашли, что сущее, мыслимое внѣ явленія, есть лишь отвлеченное понятіе, или идея; мы признали тѣмъ не менѣе, что эта идея сущаго есть безусловно необходимая идея, обусловливающая логически всю мыслимую и воспринимаемую нами дѣйствительность. Но самая эта идея въ свою очередь можетъ быть признана нами *логичной* только въ предположеніи *основанія* для этой идеи, т.-е. въ томъ предположеніи, что ей соотвѣтствуетъ отличное отъ нея сущее.

Что такое это за сущее, отличное отъ мысли и тѣмъ не менѣе сообразное ей — мы пока разбирать не станемъ. Съ точки зрѣнія отвлеченной мысли, на которой мы находимся, на этотъ вопросъ очевидно и нельзя отвѣчать вовсе: ибо всякое логическое опредѣленіе сущаго, какъ чего-то отличнаго отъ идеи, на самомъ дѣлѣ уже *предполагаетъ* такое отличное отъ нея сущее, какъ нѣчто *данное* мысли и не выводимое изъ ея абстрактныхъ понятій. Но, исходя изъ такого *предположенія*, наша мысль можетъ вывести рядъ чисто-логическихъ опредѣленій сущаго, развивая его идею. Эти логическія опредѣленія и подлежатъ нашему разсмотрѣнію.

На самомъ дѣлѣ, идея всегда *предполагаетъ* отношеніе къ конкретному сущему. Пусть, съ точки зрѣнія отвлеченной мысли, такое предположеніе является „трансцендентнымъ“, т.-е. выходящимъ за ея предѣлы: тѣмъ не менѣе, такое предположеніе совершенно необходимо, и безъ него нѣтъ никакой логичной, обоснованной мысли. Отвлеченное понятіе не существуетъ нигдѣ, кромѣ нашего субъективнаго разума: оно относительно въ двоякомъ смыслѣ — по своему отношенію къ мыслящему разуму и по своему отношенію къ конкретнымъ вещамъ, — къ субъекту и къ объекту. Поэтому тамъ, гдѣ мы утверждаемъ какую-либо идею безотносительно въ ея отвлеченности, она необходимо заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Такъ, абстрактное понятіе какого-либо рода въ одно и то же время предполагаетъ отношеніе къ дѣйствительной особи и исключаетъ ее: напр. „человѣкъ“, какъ отвлеченное понятіе, не есть *никакой* опредѣленный человѣкъ, слѣдовательно есть *нечеловѣкъ*. Или „бытіе“ вообще, съ котораго начинаетъ логика Гегеля, не есть какое-нибудь опредѣленное существо, слѣдовательно — оно ничто; оно не есть бытіе чего-либо, слѣдовательно оно есть бытіе ничего, т.-е. „не-бытіе“, и т. д.

Эти внутреннія противорѣчія абстрактныхъ понятій, съ которыми фокусничали еще древніе діалектики, зависятъ отъ того, что

такія понятія нельзя принимать безотносительно: *мысль, какъ таковая, логически относится къ данному или предполагаемому сущему.* Поэтому абстрактное понятіе, мыслимое помимо такого отношенія, заключаетъ въ себѣ *логическое* противорѣчіе: оно противорѣчитъ основному логическому предположенію всякой мысли, ея основному отношенію къ сущему. Постольку такое понятіе само себѣ противорѣчитъ; и тамъ, гдѣ мы пытаемся логически мыслить такое понятіе, оно неизбѣжно *само себя опровергаетъ.* Это не логическое, а діалектическое понятіе, т.-е. понятіе, которое само себя оспариваетъ въ развитіи своихъ внутреннихъ предположеній.

Все содержаніе нашего сознанія, всѣ явленія внѣшняго и внутренняго міра составляютъ возможный предметъ нашей мысли. Наша мысль связываетъ свои представленія, мыслитъ ихъ посредствомъ понятій; она связываетъ представленія съ понятіями и понятія между собою посредствомъ болѣе общихъ понятій или логическихъ отношеній, которыми посредствуются всѣ наши сужденія. Одни понятія служатъ классификаціи, обобщенію представленій и заимствуютъ все свое содержаніе отъ такихъ представленій, напр., понятія свойствъ, родовъ, видовъ. Другія понятія служатъ логической *связи* понятій и представленій, стало-быть, той логической формѣ, въ которой мы мыслимъ и познаемъ дѣйствительность: содержаніемъ этихъ понятій является какъ бы самая эта форма, самая эта связь представленій, понятій и соотвѣтствующихъ имъ явленій.

Анализируя логическую форму нашихъ сужденій, мы раздѣляемъ ихъ на нѣсколько категорій и соотвѣтственно тому можемъ различить нѣсколько основныхъ логическихъ формъ мышленія, которыя лежатъ въ основаніи всѣхъ нашихъ мыслительныхъ процессовъ. Эти формы, или, какъ ихъ называютъ, „логическія категоріи“, суть основные, общіе *типы* отношенія мысли къ своему предмету — къ сущему; это основныя формы или *способы пониманія сущаго.* Таковы, такъ называемыя, категоріи качества, количества, реальной зависимости и модальности. Категоріи „качества“, соотвѣтствующія умственнымъ актамъ утвержденія, отрицанія, ограниченія, — суть категоріи положительнаго (реальности), отрицательнаго (небытія), ограниченнаго; категоріи количества суть: единство, множество, всеобщность (единство во множествѣ); категоріи реальной зависимости суть категоріи причинности, субстанціальности, взаимодѣйствія: въ нихъ выражается связь причины и дѣйствія, субстанціи и признаковъ, или взаимная зависимость. Наконецъ, категоріи мо-

дальности суть понятія возможности, дѣйствительности, необходимости, въ которыхъ выражается общій характеръ отношенія мысли къ сущему[1]).

Кантъ открылъ, что такія „категоріи“ a priori обусловливаютъ не только нашъ опытъ, но и самую являющуюся дѣйствительность, поскольку внѣ ихъ такая дѣйствительность *абсолютно* немыслима, абсолютно не существуетъ: міръ безъ причинности, безъ величины, безъ единства и множества, безъ взаимодѣйствія, безъ отношенія субстанціи къ ея признакамъ, обращается въ нуль. Дѣйствительность — то, что мы знаемъ, какъ дѣйствительность (міръ явленій), имѣетъ логическое начало. Отсюда былъ всего одинъ шагъ къ логическому идеализму Гегеля, который попытался вывести дѣйствительность изъ этого логическаго начала.

Но дѣло въ томъ, что наша мысль объективна и логична лишь постольку, поскольку она сама имѣетъ достаточное основаніе въ *сущемъ*. Категоріи мысли логичны не потому, что онѣ суть продуктъ чистой дѣятельности разсудка, а потому что онѣ имѣютъ достаточное основаніе въ сущей дѣйствительности, т.-е. только въ томъ случаѣ, если онѣ имѣютъ онтологическій характеръ; онѣ истинны не потому, что онѣ разумны, но разумны потому, что онѣ истинны или необходимо предполагаются таковыми.

Въ самомъ дѣлѣ — категоріи *выводятся логически изъ отношенія мысли къ предполагаемому сущему*. Разъ онѣ суть „необходимые способы пониманія сущаго“, то, очевидно, самое отношеніе мысли къ сущему выражается именно въ нихъ и должно быть понято изъ нихъ.

Основные логическіе законы, которыми опредѣляется сама наша мысль, суть законы тожества, противорѣчія, достаточнаго основанія и исключеннаго третьяго. Но даже эти законы, эти самыя общія опредѣленія логической мысли, которыя заключаются въ ней, раскрываются въ отношеніи этой мысли къ сущему. Безъ такого отношенія къ сущему не было бы ни различія, ни тожества, и никакая мысль не имѣла бы никакого логическаго основанія, поскольку самое отношеніе основанія не существовало бы вовсе: *логическая мысль есть мысль обоснованная*. Иначе мысль обращается въ простую грезу, въ какое-то необъяснимое психологическое, субъективное *явленіе* — все равно, личной или универсальной

[1]) Хотя я и признаю вообще, что подобныя категоріи получаются посредствомъ формально-логическаго анализа нашихъ сужденій, я не думаю въ частности защищать здѣсь ту или другую опредѣленную систему формальной логики.

души. Но, какъ мы видѣли, самыя явленія опредѣляются логически, слѣдовательно по достаточному основанію: мысль обоснована точно такъ же, какъ и дѣйствительность.

Такимъ образомъ, если сами логическіе законы мысли обосновываются изначальнымъ отношеніемъ этой мысли къ сущему, ясно, что и категоріи представляются намъ логическими (т.-е. обоснованными) въ томъ же отношеніи.

Въ самомъ дѣлѣ, уже въ опытѣ, т.-е. въ конкретныхъ случаяхъ, логическія категоріи прилагаются къ вещамъ по логическимъ законамъ, т.-е. не иначе, какъ по достаточному основанію: я не долженъ понимать многое какъ единое, необходимое какъ случайное; я долженъ видѣть причинность, взаимодѣйствіе, множество, единство и т. д. только тамъ, гдѣ я на то имѣю основаніе въ самихъ явленіяхъ.

Отвлеченно же категоріи могутъ быть логически выведены нами изъ *возможнаго* отношенія мысли къ сущему, при чемъ это сущее, которое мысль отъ себя отличаетъ, представляется ей реальнымъ (необходимо предполагаемымъ) основаніемъ категорій. Вмѣстѣ съ этимъ мыслимымъ различіемъ дано и тожество, дано отрицаніе и утвержденіе, дано единство и раздвоеніе, дано отношеніе основанія, зависимости, связи. Отношеніе сущаго къ мысли понимается какъ отношеніе тожества въ различіи и различія въ тожествѣ, единства во множествѣ или всеединства и т. д.

Дедукція и разсмотрѣніе всѣхъ этихъ категорій, всѣхъ этихъ общихъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго составляетъ спеціальную задачу раціональной метафизики. Всѣ эти опредѣленія заключаются во второмъ нашемъ опредѣленіи сущаго — какъ логической *идеи*. Но какъ эта идея, такъ и всѣ ея опредѣленія не представляются намъ безотносительными: мысль логична, поскольку она положительна, т.-е. обоснована *сущимъ*.

Правда, съ точки зрѣнія отвлеченной мысли, дедукція категорій сущаго имѣетъ гипотетическій характеръ, поскольку самое сущее въ своемъ реальномъ отличіи отъ такой мысли представляется ей лишь какъ предположеніе. Но, какъ мы стараемся показать это, „трансцендентное“ предположеніе есть *абсолютно необходимое* предположеніе всего нашего мышленія. Гегель попытался развить систему категорій сущаго не изъ необходимаго отношенія мысли, къ этому сущему, а изъ отвлеченной мысли, взятой безотносительно, изъ мысли, понимаемой въ качествѣ единаго абсолютнаго начала. Не трудно убѣдиться, однако, изъ разсмотрѣнія его построенія, что его дедукція опредѣленій сущаго именно поэтому *не была логичной*.

Какъ изъ пустой шляпы нельзя вынуть того, чего туда предварительно не положишь, такъ изъ отвлеченныхъ понятій нельзя получить ничего конкретнаго безъ того, чтобы не вносить конкретныхъ представленій въ сферу отвлеченія путемъ тайной, постоянной подтасовки. Вся дедукція Гегеля есть діалектическая дедукція, и его логика есть не что иное, какъ діалектика отвлеченной мысли. Логическія категоріи сущаго получаются Гегелемъ не изъ разсмотрѣнія имманентнаго, внутренняго отношенія мысли къ сущему, а посредствомъ діалектическаго самоопроверженія мысли, отвлекшейся отъ этого сущаго. Но не трудно замѣтить, что самое противорѣчіе этой мысли,— противорѣчіе, опредѣляющее собою все движеніе діалектики Гегеля,— само обусловливается постоянно предполагаемымъ *внѣшнимъ* отношеніемъ мысли къ сущему: ибо самое отвлеченіе все-таки предполагаетъ извѣстное, хотя бы отрицательное отношеніе къ *тому, отъ чего* мысль отвлекается. Точно такъ же и самая діалектика, т.-е. раскрытіе внутренняго противорѣчія отвлеченныхъ понятій, постоянно предполагаетъ дѣйствительное отношеніе мысли къ конкретному сущему[1]). Тамъ, гдѣ Гегелева діалектика послѣдовательна, она можетъ прійти лишь къ чисто-отрицательнымъ результатамъ: конкретное получается не изъ разложенія отвлеченнаго, а изъ органическаго пониманія сущаго. Одна діалектическая критика отвлеченныхъ опредѣленій можетъ, правда, заставить насъ искать опредѣленій болѣе конкретныхъ. Но сама по себѣ она *дать* ихъ, очевидно, не можетъ: она лишь *предполагаетъ* ихъ безсознательно.

Такимъ образомъ, логическій идеализмъ Гегеля заключаетъ въ себѣ вѣрный, но отвлеченный принципъ, и постольку противорѣчіе позитивизма является намъ законнымъ. Мало того, научный позитивизмъ,— съ своею полемикой противъ отвлеченной мысли, со своимъ требованіемъ конкретнаго познанія сущаго, согласованія познающей *мысли* съ *дѣйствительностью* — заключилъ съ своей стороны справедливый *логическій* принципъ.

---

[1]) Такъ, напримѣръ, только благодаря такому неизбѣжному отношенію мысли, которымъ обусловливается ея логичность, мы можемъ понять противорѣчіе, заключающееся въ отвлеченномъ понятіи бытія: такое „бытіе“ есть „небытіе“, потому что оно не есть бытіе чего-либо *сущаго*. Мысль объ этомъ конкретномъ сущемъ ни на минуту не покидаетъ философа. Чтобы вводить ее въ свою отвлеченную діалектику, Гегель естественно долженъ былъ прибѣгать къ софистической подтасовкѣ, какъ это блистательно раскрылъ Тренделенбургъ въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“. Одинъ изъ такихъ обычныхъ *нелогичныхъ* пріемовъ Гегелевой діалектики состоитъ въ смѣшеніи *логическаго* отрицанія съ *реальнымъ* противоположеніемъ. Ср. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, I, стран. 42 и слѣд.

Познающая мысль не логична, если она не положительна, если она не имѣетъ основанія въ сущемъ. Изъ этого слѣдуетъ, что опредѣленіе сущаго какъ чистой идеи, — не можетъ быть ни конечнымъ, ни полнымъ, ни достаточнымъ опредѣленіемъ сущаго. Тѣмъ не менѣе оно несомнѣнно вѣрно: анализъ самой дѣйствительности показываетъ, что эта познаваемая нами дѣйствительность опредѣляется логически. Въ этомъ смыслѣ, поскольку все сущее опредѣляется логически, такія опредѣленія или категоріи сущаго имѣютъ не только логическій, но и метафизическій характеръ.

Метафизика, какъ систематическая идеологія или наука о способахъ пониманія сущаго.

1.

Дедукція такихъ категорій, и выражающихся въ нихъ общихъ, отвлеченныхъ концепцій сущаго, составляла искони задачу метафизики. Но, въ отличіе отъ прежней догматической метафизики, критическая, научная метафизика, получившая первое обоснованіе въ нѣмецкомъ идеализмѣ, не должна исходить изъ какихъ-либо произвольныхъ опредѣленій сущаго, изъ какихъ-либо отвлеченныхъ идей или представленій о немъ, какъ бы ни казались они глубоки и плодотворны. Исходя изъ самаго общаго, чисто формальнаго опредѣленія сущаго, какъ мыслимаго вообще, критическая метафизика должна разсмотрѣть *всѣ* мыслимыя опредѣленія сущаго въ ихъ взаимномъ отношеніи, по ихъ главнымъ основнымъ категоріямъ. Она изслѣдуетъ критически тѣ противорѣчія, которыя присущи всѣмъ отдѣльнымъ отвлеченнымъ концепціямъ сущаго, взятымъ отвлеченно отъ прочихъ; и она должна показать ту логическую связь, которая ихъ соединяетъ въ ихъ взаимной зависимости. Разсматриваемая такимъ образомъ, метафизика превращается въ критическую науку идей о сущемъ или *систематическую идеологію сущаго:* такъ поняли ея задачи еще Платонъ и Аристотель.

Легко предвидѣть возраженія противъ такой науки, указанія на ея безплодіе, схоластическую пустоту и призрачность. Тѣ немногіе мыслители, которые въ наши дни еще видятъ въ метафизикѣ серіозную задачу человѣческой мысли, знаютъ, сколько пренебреженія вызываетъ одно упоминаніе о ней, сколько невѣжественнаго недомыслія, сколько закоснѣлыхъ предразсудковъ и недоразумѣній скрывается въ возраженіяхъ множества изъ ея теперешнихъ противниковъ. Наиболѣе горячими, фанатическими изъ такихъ противниковъ являются прежде всего скрытые метафизики, — метафизики безсознательные и

потому наиболѣе наивные, односторонніе и догматичные. Они исходятъ изъ одного или двухъ общихъ, отвлеченныхъ представленій о сущемъ, напр. изъ представленій „матеріи“ и „силы“, изъ концепцій „причинности“, „относительности“ и т. д., не подозрѣвая о равноправности другихъ представленій, о логической мыслимости и относительной законности другихъ идей и концепцій. Они указываютъ, правда, на противорѣчія, присущія этимъ другимъ, взятымъ отвлеченно, идеямъ, какъ будто ихъ собственныя односторонніе положенія свободны отъ противорѣчій, какъ будто есть отвлеченныя понятія, свободныя отъ нихъ. Нерѣдко такіе мыслители наивно выдаютъ себя за чистыхъ эмпириковъ, натуралистовъ или „реалистовъ“ и, повторяя дешевыя остроты противъ метафизики, какъ истые дилеттанты въ философіи, проповѣдуютъ грубыя метафизическія воззрѣнія, давнымъ-давно высказанныя и оставленныя. Не пройдя школы историческаго скептицизма, не изучивъ исторіи умозрѣнія, хотя бы для того, чтобъ избѣжать пережитыхъ ошибокъ, они вѣчно твердятъ избитыя фразы о безплодіи метафизики, не давъ себѣ труда разобрать должнымъ образомъ, въ какой области, когда и почему она дѣйствительно бываетъ безплодной. Она дѣйствительно бываетъ безплодна въ своей отвлеченности тамъ, гдѣ она противополагается исторіи и естествознанію, построяя ихъ изъ своихъ абстракцій. Но не безплодны ли самое естествознаніе и исторія во всемъ, что касается высшихъ вопросовъ человѣческой жизни и духа — тамъ, гдѣ эмпирическій прагматизмъ противополагается философіи съ ея общими идеями? Историкъ человѣческой мысли не подумаетъ отрицать значенія тѣхъ сокровищъ, которыя наука дала философской мысли, но онъ знаетъ также и то, что̀ философія дала наукѣ, чѣмъ великіе ученые обязаны сознательно или безсознательно философіи и метафизикѣ — ея наиболѣе простымъ, элементарнымъ понятіямъ, составляющимъ основныя гипотезы науки.

Человѣческій умъ — прирожденный метафизикъ: это показываетъ его исторія, это показываетъ анализъ его познавательныхъ функцій, поскольку въ умѣ человѣческомъ самое сущее опредѣляется неизбѣжно какъ объективно мыслимое, т.-е. какъ идея. Долженъ ли здравый эмпирикъ закрывать глаза на эту коренную особенность человѣческаго разума? Будетъ ли онъ болѣе способенъ отрѣшиться отъ субъективной метафизики, если онъ закроетъ глаза на объективную метафизику, присущую основнымъ понятіямъ, при помощи которыхъ онъ мыслитъ дѣйствительность, — понятіямъ причинности, количества, реальности, необходимости, понятіямъ силы, матеріи, закона, цѣли?

Критическая метафизика не только не противорѣчитъ здравой эмпиріи, не только не можетъ нарушать границъ ея, но имѣетъ для нея положительное *методологическое значеніе*, точно опредѣляя эти границы. Она имѣетъ такое же значеніе и для всей философіи, поскольку она долженствуетъ оградить мысль отъ всякаго ложнаго отвлеченнаго догматизма, заставляя ее считаться съ *совокупностью* мыслимыхъ общихъ концепцій сущаго, вмѣсто того, чтобы отправляться отъ какихъ-либо отдѣльныхъ случайныхъ идей.

Въ нашъ вѣкъ въ изученіи философіи произошелъ великій переворотъ, благодаря появленію двухъ новыхъ философскихъ дисциплинъ — исторіи философіи и критической метафизики.

Въ настоящее время вся исторія философіи, все прошлое человѣческой мысли въ порядкѣ ея развитія открывается философу; онъ долженъ самъ какъ бы вновь пройти весь тотъ великій умственный путь, который проложила общечеловѣческая мысль. И уже одна эта школа, которой не знали философы предыдущихъ вѣковъ, должна бы служить къ огражденію новой философской мысли отъ случайныхъ повтореній, отъ господства ограниченныхъ отвлеченныхъ идей, отъ ложнаго субъективизма въ философіи. Ибо исторія философіи не только повѣствуетъ намъ о происхожденіи древнихъ ученій, но объясняетъ намъ ихъ внутренній живой смыслъ, ихъ основныя идеи. Она не только убѣждаетъ насъ въ отвлеченной *мыслимости* этихъ идей, — она показываетъ намъ, какъ онѣ въ дѣйствительности мыслились, представлялись уму человѣчества. Но какъ только мы сознательно отнесемся къ исторіи философіи, какъ только мы попытаемся понять ее, какъ одинъ цѣльный процессъ развитія человѣческой мысли въ познаніи истины, — мы неизбѣжно придемъ къ критической метафизикѣ, въ той или другой формѣ. Если исторія мысли представляетъ намъ рядъ концепцій сущаго, рядъ идей въ ихъ конкретномъ выраженіи или воплощеніи — въ послѣдовательности философскихъ системъ и ученій, — то задача критической метафизики состоитъ въ систематическомъ анализѣ основныхъ концепцій сущаго, какъ чисто мыслимыхъ возможностей (или идей). Такая наука разсматриваетъ эти идеи или концепціи по наиболѣе общимъ ихъ классамъ или категоріямъ. Исторія изслѣдуетъ конкретныя формы или способы пониманія сущаго въ хронологическомъ порядкѣ; критическая метафизика разсматриваетъ болѣе или менѣе отвлеченные способы пониманія сущаго, его опредѣленія или „категоріи“ въ систематическомъ порядкѣ.

Обѣ эти науки въ своемъ развитіи связаны съ именемъ Гегеля: онъ впервые попытался понять исторію философіи какъ *необх*

димый процессъ развитія, въ которомъ различныя, иногда противоположныя общія идеи, отвлеченныя концепціи сущаго смѣняютъ другъ друга, взаимно обусловливаютъ другъ друга. Онъ попытался изобразить и объяснить внутреннюю діалектику идей въ исторіи человѣческой мысли. И въ то же время онъ впервые развилъ метафизику, *какъ идеологію, или логику сущаго*, т.-е. какъ систему логическихъ опредѣленій сущаго, развивающихся изъ самой общей идеи его. Правда, обѣ эти попытки были несовершенны: исторія человѣческой мысли была превращена въ отвлеченную діалектику; конкретныя идеи, составлявшія жизненное міросозерцаніе цѣлыхъ эпохъ и поколѣній мыслителей, были обращены въ отвлеченныя категоріи. Отвлеченное понятіе принималось за абсолютное откровеніе сущаго. Логическая метафизика или, точнѣе, діалектика отвлеченнаго понятія была принята за абсолютную систему знанія, — совершенную философію.

Но въ дѣйствительномъ изученіи идей, — какъ въ историческомъ ихъ развитіи, такъ и въ философскомъ ихъ анализѣ — заключается средство къ исправленію этихъ ошибокъ. И здѣсь, и тамъ — и въ исторіи, и въ систематической метафизикѣ или критикѣ общихъ „способовъ пониманія“ сущаго — мы равно убѣждаемся, какъ въ необходимости частныхъ отвлеченныхъ концепцій сущаго, такъ и въ ихъ неизбѣжной неполнотѣ и въ ихъ взаимной логической связи. И въ то же время мы научаемся видѣть границы раціональной метафизики вообще, которыя обусловливаются неизбѣжною отвлеченностью. Такимъ образомъ, исторія точно такъ же, какъ и философская критика, должна вести къ окончательному упраздненію отвлеченной догматики, ненаучной метафизики, исходящей изъ тѣхъ или другихъ случайныхъ идей, чтобы замѣнить ее систематическою критикой идей или критической *идеологіей*.

Матеріаломъ для такой идеологіи служитъ исторія философіи, — въ широкомъ смыслѣ — даже вся исторія науки; отчасти же она можетъ быть построена выводнымъ путемъ, поскольку совокупность чисто идеальныхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго можетъ быть логически развита изъ основного отношенія мысли къ предполагаемому сущему, т.-е. изъ основного понятія сущаго[1]).

Систематическая идеологія въ широкомъ смыслѣ, какъ понималъ ее напр. Гегель, должна обнимать въ себѣ не только чисто-отвле-

[1]) Въ самомъ *понятіи* сущаго заключается *предположеніе* сущаго. Постольку все наше отвлеченное логическое мышленіе носитъ условный гипотетическій характеръ.

ченныя, логическія категоріи сущаго, но также и совокупность конкретныхъ концепцій въ области метафизики, этики, эстетики: короче она можетъ обнимать въ себѣ всю философію. Самая метафизика, какъ мы увидимъ ниже, не исчерпывается одними чисто-формальными логическими опредѣленіями сущаго, поскольку это сущее на самомъ дѣлѣ не есть только идея и не исчерпывается своимъ понятіемъ. Но прежде чѣмъ перейти къ болѣе конкретнымъ опредѣленіемъ, которыя, какъ мы думаемъ, не могутъ быть выведены нами a priori, мы разсмотримъ здѣсь тѣ всеобщія чисто-раціональныя опредѣленія сущаго, которыя допускаютъ подобную дедукцію.

2.

Мы приведемъ здѣсь эти чисто-мыслимыя, раціональныя опредѣленія сущаго по различнымъ категоріямъ — въ ихъ наиболѣе общей и отвлеченной формѣ. Въ дѣйствительности, разумѣется, самое одностороннее философское ученіе не можетъ ограничиться какою-либо одной категоріей, сводя къ ней всѣ остальныя. Живая человѣческая мысль необходимо предполагаетъ всѣ категоріи, и тамъ, гдѣ нѣкоторыя изъ нихъ утверждаются исключительно, отвлеченно отъ прочихъ, мы необходимо сталкиваемся съ логическими противорѣчіями. Но этимъ то и опредѣляется задача систематической критики, отвлеченныхъ опредѣленій сущаго.

Сущее опредѣляется мыслью согласно законамъ тожества и различія: a) какъ тожественное себѣ; b) какъ отличное отъ мысли; c) какъ внутренно-тожественное съ нею въ различіи и различное въ тожествѣ (тожественное, поскольку оно наполняетъ мысль, понимается ею, и различное, поскольку оно обосновываетъ мысль, поскольку оно не только, *мыслится*, но *есть*). Отсюда вытекаютъ дальнѣйшія опредѣленія сущаго по категоріямъ *качества* и *количества*.

1. По категоріямъ *качества* сущее опредѣляется въ своемъ отношеніи къ мысли: 1) какъ положительное, пребывающее, *реальное сущее* — все равно, будь то реальность тожественная съ мыслящимъ духомъ, или отличная отъ него матерія, сила или другой объектъ мысли; 2) оно опредѣляется чисто *отрицательно* — по противоположности мысли, какъ отличная отъ нея реальность — въ нѣкоторыхъ системахъ матеріализма, субъективнаго идеализма, или въ ученіяхъ древности, исходившихъ изъ дуализма положительнаго и отрицательнаго начала; 3) оно опредѣляется какъ ограниченное, относительное сущее — въ системахъ эмпиризма или „релативизма“. Всякій объектъ мысли въ извѣстномъ отношеніи тожественъ

ъ — отличенъ отъ нея, въ извѣстномъ
гихъ отношеніяхъ *не есть:* еще древніе
мысли остановиться на идеѣ отвлеченной
го отрицанія, отвлеченнаго тожества или
онецъ 4) сущее опредѣляется какъ абсо-
такая, которая не ограничена ни отвле-
отвлеченнымъ различіемъ, ни отвлечен-
акимъ-либо отрицаніемъ: въ противопо-
ому и конечному, оно понимается какъ
ытія, тожественная въ различіи, какъ
ть, потенціально заключающая въ себѣ
ляется сущее въ цѣломъ рядѣ умозри-

каждое изъ приведенныхъ четырехъ
развито въ цѣлое философское ученіе; и
находимъ всѣ эти опредѣленія, обыкно-
и конкретной формѣ, въ рядѣ дѣйстви-
ченій. Нельзя не замѣтить, что каждое
полнѣ мыслимо и законно, что каждый
обовъ пониманія сущаго является необхо-
ѣе, всѣ они, взятые въ отдѣльности
ъ четвертомъ, наиболѣе широкомъ опре-
таточными и отвлеченными. Въ этомъ
ъ опредѣленій въ исторіи мысли — точно
ектическая критика.

ебѣ реальности, взятое въ своей отвле-
отрицательныя опредѣленія, обращается
въ отрицаніе, какъ это показалъ еще со-
понятія „сущаго“ Парменида. Такая реаль-
ъ тожествѣ абсолютно отлична отъ всякой
наетъ мысли. Въ свою очередь, абсолютное
ытіе — немыслимо, непостижимо вовсе,
древніе[1]). Отрицаніе всегда относительно,
предѣленнымъ образомъ относительно чего-
въ этомъ смыслѣ уже Платонъ говорилъ,
торомъ смыслѣ“. Такимъ образомъ, наша
нигилизма по необходимости переходитъ

[1]) ...ое-либо начало, абсолютно противоположное и
...ивается несостоятельность чистаго матеріализма

къ *релативизму*, къ понятію объ *относительномъ сущемъ*. Но и это понятіе, взятое отвлеченно, приводитъ насъ къ противорѣчіямъ, къ абсурду: нельзя принимать отвлеченно, т.-е. безотносительно, то самое, что мы хотимъ понять какъ относительное. Всякое отношеніе предполагаетъ соотносящіеся термины, всякое ограниченіе или граница — нѣчто такое, что находится за предѣлами этой границы. Отсюда естественный переходъ къ понятію безграничной, всеобъемлющей реальности; это послѣднее понятіе заключаетъ въ себѣ нѣчто бо́льшее, чѣмъ первоначальное представленіе неопредѣленной, неограниченной реальности, поскольку въ ней *положительнымъ образомъ* разрѣшаются понятія всего конечнаго и ограниченнаго. Таково первое опредѣленіе абсолютнаго, какъ полноты бытія.

Справедливость этого разсужденія можетъ быть провѣрена и справкой съ исторіей философіи и логическимъ анализомъ. Отвлеченная реальность ведетъ мысль къ отвлеченному отрицанію, отрицаніе ведетъ къ понятіямъ ограниченія, относительности, которыя, въ свою очередь, ведутъ къ отвлеченнымъ понятіямъ безграничнаго и абсолютнаго. Обычное возраженіе противъ такой діалектической метафизики состоитъ въ томъ, что она отвлеченна. Но дѣло въ томъ, что мысль человѣческая въ своихъ понятіяхъ всегда отвлеченна и метафизична; поэтому-то и нужна сознательная метафизика, т.-е. сознательная систематическая критика отвлеченныхъ понятій о сущемъ въ ихъ взаимной логической связи. Безъ такой критики мы никогда не избавимся отъ худшей метафизики — некритической, безсознательной и будемъ оперировать съ тѣми же понятіями „реальности“, „относительности“ и т. д., только принимая ихъ за нѣчто безусловное.

Четвертое опредѣленіе сущаго, какъ „всереальности“, или абсолютной реальности, очевидно, страдаетъ такою же отвлеченностью, какъ и прочія: нѣтъ ничего болѣе скуднаго, чѣмъ то формальное понятіе „полноты бытія“, которое оно въ себѣ заключаетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно и неопредѣленно, поскольку къ прежнему понятію „реальности“ вообще присоединяются какъ бы новые признаки, нуждающіеся въ болѣе точномъ опредѣленіи.

2. Сущее опредѣляется *по категоріямъ количества*, какъ *единое*, какъ *многое*, какъ *все*, или *всеединое*. Оно понимается какъ *единое* — въ своей отвлеченной идеѣ: еще Парменидъ показалъ, что въ отвлеченномъ понятіи сущаго, равнаго только себѣ самому, отрицается все то, что отлично отъ него, что *не есть* это сущее, отрицаются всякія различія, всякія конкретныя опредѣленія, — остается только

отвлеченное единство. Но мысль не можетъ застыть на такомъ единствѣ, хотя бы потому, что во всякомъ актѣ мысли заключается какъ бы *раздвоеніе* между субъектомъ и объектомъ, между предметомъ и мыслью о немъ, выражающееся въ самыхъ понятіяхъ нашихъ: напримѣръ, понятіе единства, въ которомъ выражается актъ нашего мышленія, отлично отъ понятія сущаго. Такимъ образомъ, во всякомъ опредѣленіи, хотя бы самомъ общемъ и отвлеченномъ, всегда заключается извѣстное ограниченіе, различеніе, а стало быть и отношеніе между опредѣляемымъ предметомъ и опредѣляющимъ признакомъ или различіемъ. Въ отношеніи мысли къ сущему въ ихъ основномъ различіи заключается, слѣдовательно, потенціальное *множество* идеальныхъ опредѣленій. Мысль, отличая самое себя отъ сущаго, не можетъ понимать его какъ *отвлеченное единое*, иначе она придетъ къ раздвоенію съ нимъ: идеально возвышаясь надъ такимъ раздвоеніемъ, соединяя понятіе съ его предметомъ, мысль понимаетъ сущее какъ *конкретное единство*, заключающее въ себѣ возможное *множество* опредѣленій.

Въ отношеніи мысли къ сущему — въ тожествѣ и различіи — дано и мыслимое единство, и раздвоеніе, и конкретное единство во множествѣ. Сообразно тому и сущее опредѣляется какъ *единое* (въ своей общей идеѣ), какъ *не-единое* (отрицаніе единства) — въ своемъ отличіи отъ мысли или идеи, какъ *многое* — въ совокупности своихъ реальныхъ отношеній и мыслимыхъ опредѣленій и какъ всеобщее или *всеединое* — въ идеальномъ синтезѣ этихъ опредѣленій и признаковъ.

Всѣ эти количественныя опредѣленія или категоріи равно *необходимы* и въ то же время равно отвлеченны и недостаточны, взаимно обусловливая и предполагая другъ друга. И въ то же время въ своемъ цѣломъ эти категоріи предполагаютъ отношеніе къ *конкретному* сущему, слѣдовательно, къ такому, которое не исчерпывается одними количественными категоріями.

Въ исторіи философіи мы находимъ системы монизма, дуализма, плюрализма, всеединства, которыя оперируютъ съ вышеуказанными категоріями, причемъ нерѣдко историческая связь между отдѣльными ученіями соотвѣтствуетъ логическому взаимоотношенію этихъ категорій. Такъ напримѣръ, изъ элейской философіи единства развился матеріалистическій атомизмъ, понимавшій сущее, какъ безпредѣльное множество началъ, опредѣляющихся по своей реальной противоположности мысли (т.-е. какъ матеріальныя единицы или „атомы"), съ другой стороны, Платонъ въ своихъ діалогахъ „Пар-

менидъ“ и „Софистъ“ стремится показать внутреннюю діалектику отвлеченныхъ понятій „сущаго“ и „единаго“ и приходитъ къ понятію всеединства (единства во множествѣ). Правда, въ дѣйствительности не было и не могло быть системъ, исходившихъ исключительно изъ *количественныхъ* опредѣленій сущаго, за исключеніемъ развѣ *пивагорейцевъ*, которые сдѣлали такую попытку; но на ихъ ученіи всего яснѣе можно убѣдиться въ невозможности подобнаго построенія, ибо, говоря о единствѣ, множествѣ, о числѣ (какъ единствѣ во множествѣ), они по необходимости разумѣли всегда *конкретныя* величины и приписывали своимъ числамъ матеріальность, нравственныя и физическія свойства. Количественныя опредѣленія сущаго, хотя и мыслимыя отвлеченно, предполагаютъ отношенія къ *конкретному* сущему, а слѣдовательно къ другимъ, не количественнымъ опредѣленіямъ его: единство есть единство чего-нибудь — точно такъ же, какъ и множество есть множество какихъ-либо единицъ, хотя бы условныхъ. „*Всеединство*“, или „конкретное всеединство“ есть либо понятіе, выходящее за предѣлы чисто количественныхъ опредѣленій и заключающее въ себѣ возможность другихъ опредѣленій сущаго; либо же это понятіе совершенно безсодержательное: множество, которое въ своей безконечности есть множество нулей, и единство этого множества равное нулю.

3. Количество, во всѣхъ своихъ категоріяхъ, есть количество чего-либо — точно такъ же, какъ реальность есть качество чего-либо, а ограниченіе — отношеніе чего-либо сущаго къ чему-либо другому. Сущее понимается нами *по закону достаточнаго основанія* какъ то, что обосновываетъ свои опредѣленія: *оно есть ихъ основаніе* и въ тожествѣ, и въ различіи, и въ единствѣ, и во множествѣ.

Отношеніе основанія къ тому, что имъ обусловливается, опредѣляется по категоріямъ отношенія, какъ реальная зависимость субстанціальности или причинности, т.-е. какъ отношеніе признака къ субстанціи или слѣдствія къ причинѣ. Сущее въ своемъ тожествѣ мыслится какъ субстанція своихъ признаковъ или опредѣленій; въ своемъ различіи отъ мыслящаго субъекта оно опредѣляется какъ *причина* относительнаго или обусловленнаго бытія (явленія); иногда наоборотъ, самый субъектъ или мыслящій разумъ понимается какъ дѣйствующая причина, въ отличіе отъ сущаго внѣ мысли — пассивной матеріи (какъ напримѣръ у Аристотеля). Какъ ограниченно сущее, которому противолежитъ другое, также ограниченное сущее, оно мыслится во взаимодѣйствіи съ нимъ: явленія понимаются какъ результатъ *взаимодѣйствія* многихъ частныхъ причинъ, въ кон-

концовъ, какъ результатъ взаимодѣйствія субъекта и объекта. Наконецъ, сущее опредѣляется какъ безусловное начало, поскольку оно мыслится какъ абсолютное основаніе своихъ опредѣленій въ отличіе отъ всего обусловленнаго. Эти понятія субстанціальности, причинности, взаимодѣйствія, безусловнаго начала получаютъ, въ свою очередь, и количественныя опредѣленія. Мы можемъ мыслить одну субстанцію, какъ Спиноза, Парменидъ, стоики, или же множество субстанцій, какъ Лейбницъ, атомисты.

Всѣ эти способы пониманія сущаго не только мыслимы вообще, но нашли свое выраженіе въ дѣйствительности — въ различныхъ философскихъ ученіяхъ. Задача метафизики здѣсь, какъ и вездѣ, состоитъ въ ихъ систематической критикѣ, т.-е. въ раскрытіи ихъ неполноты, ихъ отвлеченности, а также и ихъ внутренней логической связи. Конкретное взаимодѣйствіе предполагаетъ понятіе *причинности* и понятіе существъ или *субстанцій*, находящихся во взаимодѣйствіи; понятіе обусловленнаго, относительнаго предполагаетъ *понятіе* безусловнаго, безотносительнаго. Но каждое изъ этихъ понятій, взятое въ отдѣльности, въ отвлеченности, оказывается несостоятельнымъ, какъ давно показали скептики и критики. Прежде всего взаимодѣйствіе безъ причинности и субстанціальности оказывается логически немыслимымъ, что составляетъ внутреннее противорѣчіе всякаго „феноменизма“. Понятіе субстанціи[1]), взятое само по себѣ, оказывается совершенно безсодержательною отвлеченностью, заключающею въ себѣ внутреннія противорѣчія, надъ которыми размышляла человѣческая мысль, начиная съ досократовскихъ временъ и до временъ Локка и Канта. Дѣло въ томъ, что взятое въ своей отвлеченности понятіе субстанціи исключаетъ всякія конкретныя отношенія; она существуетъ „о себѣ“ и „для себя“; по своему понятію она безусловно отлична отъ своихъ признаковъ и отношеній, отвлеченно она противополагается имъ. Съ другой стороны, если мы, подобно нѣкоторымъ мыслителямъ, будемъ видѣть въ понятіи субстанціи лишь *способъ соединенія* отдѣльныхъ признаковъ или воспріятій въ представленіи единичной вещи, — мы разрѣшимъ самую субстанцію въ простое *отношеніе* признаковъ, что будетъ равносильно совершенному упраздненію нашего понятія о *субстанціальномъ* бытіи.

---

[1]) Per substantiam intelligo id quod in se est et in se concipitur, — говоритъ Спиноза; субстанція есть то что существуетъ о себѣ и въ себѣ — *ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν*, по опредѣленію Аристотеля.

Вся исторія философіи иллюстрируетъ и подтверждаетъ эти отвлеченныя соображенія. Абстрактное понятіе субстанціи вело къ отрицанію конкретнаго относительнаго бытія, измѣненія, причинности — въ системахъ древнихъ индусовъ, у элейскихъ философовъ; у Лейбница оно привело къ отрицанію взаимодѣйствія. Съ другой стороны, въ системахъ послѣдовательнаго эмпиризма и релативизма мы приходимъ не только къ признанію *непознаваемости* субстанціи, но прямо къ отрицанію самаго ея понятія: субстанція разрѣшается въ простое отношеніе признаковъ. Но дѣло въ томъ, что безъ этого понятія субстанціи самое отношеніе перестаетъ быть отношеніемъ: мысль по необходимости предполагаетъ основаніе подъ отношеніями; она не можетъ мыслить *сущаго* безъ этого понятія *субстанціи отношеній. Не выходя за предѣлы мысли, мы не можемъ отрицать ни понятія субстанціи, ни понятія отношеній.*

Повидимому, понятіе причинности болѣе конкретно. Однако, мыслимое отвлеченно, и оно приводитъ къ совершенно подобнымъ же противорѣчіямъ, ибо нельзя безъ противорѣчія мыслить отношенія, какъ нѣчто безотносительное. Въ самомъ дѣлѣ: если мы мыслимъ причину безъ отношенія къ дѣйствію, она перестаетъ быть причиной (какъ субстанція безъ отношенія къ признаку перестаетъ быть субстанціей); и, наоборотъ, дѣйствіе, мыслимое безъ отношенія къ причинѣ, перестаетъ быть дѣйствіемъ (какъ признакъ безъ отношенія къ субстанціи перестаетъ быть признакомъ). Въ первомъ случаѣ причина обращается въ какое-то отвлеченное начало — иногда въ отвлеченную сущность; во второмъ — дѣйствіе или само обращается въ мнимую причину, или, при большей послѣдовательности, разрѣшается въ безосновной процессъ случайнаго *слѣдованія во времени*. Въ исторіи философіи мы нерѣдко встрѣчаемся съ тою и другою формой отвлеченнаго пониманія сущаго — съ признаніемъ отвлеченныхъ (и постольку мнимыхъ) метафизическихъ причинъ и съ отрицаніемъ дѣйствующей причинности — съ отвлеченнымъ *феноменизмомъ*, который признаетъ міръ явленій за какое-то слѣдованіе безъ причины.

Гипотеза *безусловнаго начала*, какъ *дѣйствующей субстанціи*, обосновывающей конкретное взаимодѣйствіе множества относительныхъ причинъ и субстанцій, есть необходимое логическое предположеніе, поскольку все обусловленное, относительное предполагаетъ нѣчто обусловливающее и безотносительное. Нѣтъ нужды приводить историческіе примѣры ученій, въ которыхъ мы находимъ разработку

и обоснованіе этой гипотезы. Но, какъ показалъ Кантъ, и эта гипотеза грѣшитъ тою же отвлеченностью и постольку заключаетъ въ себѣ общія противорѣчія. Ибо, если относительное и обусловленное предполагаетъ нѣчто безотносительное и безусловное, то въ самомъ этомъ предположеніи заключается *отношеніе;* понятіе безусловнаго логически обусловливается этимъ отношеніемъ къ обусловленному. Напротивъ, изъ отвлеченнаго понятія безусловнаго начала (понимаемаго какъ причина, субстанція, реальность и т. д.), мы никогда не придемъ безъ скачка къ условному, относительному: это отъ того, что въ самомъ отвлеченномъ понятіи безусловнаго заключается противоположность всему условному.

4. *Понятіе* безусловнаго сущаго *логически обусловлено*. Отсюда мы приходимъ къ ряду новыхъ опредѣленій сущаго по *категоріямъ модальности*.

Сущее опредѣляется въ своемъ самомъ общемъ и отвлеченномъ отношеніи къ мысли, какъ *мыслимое* или *возможное*. Законность такого опредѣленія доказывается вполнѣ всѣмъ предшествующимъ разсужденіемъ, всѣми предшествующими логическими опредѣленіями сущаго: оно мыслимо во всѣхъ категоріяхъ, мыслимо, какъ отвлеченная *идея*. Это же доказываетъ и вся исторія философіи.

Съ другой стороны, какъ всѣ категоріи въ отдѣльности, такъ и самое общее опредѣленіе сущаго въ качествѣ мыслимой идеи — заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе по своей отвлеченности; поскольку идея о сущемъ отлична отъ сущаго, и поскольку всѣ категоріи относятся къ дѣйствительности, къ конкретному сущему, — онѣ не могутъ быть поняты безъ отношенія къ нему. Сущее въ своемъ отличіи отъ чисто-мыслимой возможности, отъ чистой идеи, понимается какъ *дѣйствительное*.

Но дѣйствительное сущее (то сущее, которое мы понимаемъ какъ дѣйствительность), не есть въ своемъ отношеніи къ мысли что-либо абсолютно внѣшнее, чуждое и случайное для нея. Уже на первой своей ступени критическій идеализмъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что дѣйствительность обусловлена логическими законами и понятіями, что связь явленій есть объективно-логическая связь (въ отличіе отъ субъективной, психологической ассоціаціи представленій). Дѣйствительное сущее не есть „вещь въ себѣ“ — оно *понимается* нами и постольку сознается нами какъ *необходимое*. Являющаяся намъ дѣйствительность мыслится нами не иначе какъ въ категоріяхъ сущаго; мы можемъ мыслить міръ, какъ единое, какъ многое или всеединое, какъ единую сущность, какъ множество субстанцій,

какъ явленіе причинности или взаимодѣйствія, какъ необходимую связь явленій и т. д. Мы необходимо мыслимъ самыя явленія, какъ то, что есть, какъ сущее (хотя бы и относительное). И поэтому міръ представляется намъ какъ связная совокупность вещей или существъ *(субстанцій)*, какъ необходимая *причинная связь* явленій, подчиненныхъ въ своемъ *множествѣ* и *взаимодѣйствіи* общимъ законамъ, *единому* порядку. Отсюда — всѣ наши понятія, вещества, силы, дѣйствія, закона, понятіе цѣли, безъ котораго немыслимо разумѣніе живыхъ психическихъ процессовъ. Подробная критика этихъ понятій завела бы насъ слишкомъ далеко: все это необходимыя понятія, при помощи которыхъ мы мыслимъ природу, и въ то же время въ нихъ несомнѣнно предполагаются всѣ перечисленныя нами категоріи сущаго, ибо онѣ заключаютъ въ себѣ онтологическія опредѣленія природы, какъ истинно сущаго.

Такимъ образомъ, мы находимся какъ бы въ заколдованномъ кругу чистой мысли. Сущее есть идея, какъ бы мы его ни мыслили; оно есть идея уже потому, что мы его мыслимъ (т.-е. какъ объектъ мысли). Оно есть идея не только въ своей мыслимой возможности,— въ своемъ отвлеченномъ понятіи, но и въ своей дѣйствительности, и въ самой своей необходимости. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ вмѣстѣ съ Гегелемъ дать ему послѣднее и окончательное опредѣленіе, въ которомъ заключаются всѣ прочія: *сущее есть абсолютная идея*, поскольку вообще оно *мыслимо*.

3.

Мы исчерпали такимъ образомъ кругъ основныхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго. Я не стану, разумѣется, настаивать на томъ, чтобы предлагаемый сводъ этихъ опредѣленій въ томъ порядкѣ, въ которомъ я ихъ провожу, не допускалъ какихъ-либо измѣненій и поправокъ. Быть можетъ, ихъ возможно классифицировать или располагать иначе. Такъ, напр., категоріи модальности, въ которыхъ выражается общее отношеніе мысли къ сущему, могутъ быть приняты за основаніе всѣхъ прочихъ категорій: сущее, какъ возможное, *тожественно* съ идеей, какъ дѣйствительное, оно есть *отличная* отъ нея *реальность*, какъ необходимое — оно выражаетъ въ себѣ тожество въ различіи. Отсюда могутъ выводиться всѣ категоріи качества, количества, реальной зависимости или обусловленности.

Всякая классификація всегда болѣе или менѣе искусственна и метафизика должна всего болѣе чуждаться догматической схоластики.

Я считаю, однако, возможнымъ настаивать на методѣ, которому я слѣдовалъ и который долженъ заключаться въ систематической критикѣ отвлеченныхъ концепцій сущаго. Съ одной стороны, эти концепціи разсматриваются отвлеченно: такъ, напр., я пытался показать, что онѣ логически и безъ всякой натяжки выводятся изъ основного отношенія чистой мысли къ предполагаемому сущему (изъ мыслимаго отношенія къ сущему). Съ другой стороны, исторія философіи служитъ провѣркой этой отвлеченной идеологіи, поскольку тѣ же основныя отвлеченныя концепціи сущаго могутъ быть получены посредствомъ критическаго анализа конкретныхъ философскихъ ученій. Я не думаю приписывать себѣ этого метода: въ общемъ ему слѣдовалъ уже Аристотель въ своей метафизикѣ, ему слѣдовалъ Гегель, ему слѣдовали многіе другіе мыслители, хотя не всегда сознательно и потому не вполнѣ послѣдовательно и систематично[1]).

Разрабатываемая такимъ образомъ элементарная метафизика превращается въ формальную науку о сущемъ, въ науку о способахъ пониманія сущаго. Такая наука, какъ намъ кажется, послѣ всего предшествовавшаго развитія философіи, становится необходимой дисциплиной для философовъ самыхъ различныхъ направленій, самыхъ различныхъ міросозерцаній. И, какъ это ни кажется противнымъ принятымъ мнѣніямъ, именно она способна придать философіи научный характеръ, поскольку она внесетъ логическій порядокъ въ *совокупность* способовъ пониманія сущаго, его мыслимыхъ опредѣленій. Какъ мы думаемъ, здѣсь заключается единственный способъ положить нѣкоторый предѣлъ той безпорядочной анархіи мнѣній, которая до сихъ поръ господствуетъ въ метафизикѣ и превращаетъ ее въ какой-то asylium ignorantiae всевозможныхъ философствующихъ дилеттантовъ. Метафизика *должна* быть одной объективной наукой, хотя, разумѣется, единство въ этой сферѣ можетъ быть достигнуто съ еще бо́льшимъ трудомъ, чѣмъ въ другихъ наукахъ, поскольку выводы ея не допускаютъ никакой чувственной, фактической провѣрки.

---

[1]) Въ русской литературѣ мы имѣемъ капитальное сочиненіе Б. Н. Чичерина „Основаніе логики и метафизики", представляющее собою попытку систематической критики „способовъ пониманія сущаго" — по отвлеченнымъ категоріямъ, но съ постоянными, иногда чрезвычайно мѣткими указаніями на конкретные историческіе примѣры. Отдѣльныя категоріи подвергаются весьма тщательному анализу въ „Положительныхъ задачахъ философіи" Л. М. Лопатина. Наконецъ, широкую попытку *общей* систематической идеологіи представляетъ въ своемъ родѣ и „Критика отвлеченныхъ началъ" В. С. Соловьева, хотя, по своему замыслу, это сочиненіе не задается спеціально метафизическими задачами и потому изслѣдуетъ не отвлеченныя *категоріи* сущаго, а общіе принципы или идеи въ области этики и метафизики.

Одно изъ самыхъ вѣскихъ и въ то же время самыхъ банальныхъ возраженій противъ такой метафизики состоитъ въ томъ, что она отвлеченна. Это возраженіе банально потому, что метафизика, несомнѣнно, *должна* быть отвлеченна и притомъ въ высшей степени: недостатокъ отдѣльныхъ метафизическихъ построеній, исходящихъ изъ тѣхъ или другихъ частныхъ концепцій или опредѣленій, состоитъ не въ томъ, что они отвлеченны, а въ томъ, что они *недостаточно* отвлеченны и общи, что они ложнымъ образомъ исключаютъ мыслимость противоположныхъ опредѣленій, — мыслимость, доказанную умозрѣніемъ и историческимъ опытомъ. Но, въ то же время, указаніе на отвлеченность метафизики является вполнѣ достаточнымъ и правильнымъ возраженіемъ противъ тѣхъ мыслителей, которые, какъ бы забывая объ этой отвлеченности, принимаютъ метафизику за систему абсолютнаго знанія. Въ этомъ заключается основная ошибка многихъ мыслителей, которую можно сравнить съ ошибкой древнихъ пиѳагорейцевъ. Какъ эти послѣдніе, исходя изъ безусловной достовѣрности математическихъ знаній, думали найти въ математикѣ систему абсолютнаго вѣдѣнія, такъ и многіе новѣйшіе идеалисты, исходя изъ предполагаемой логической достовѣрности построяемой ими отвлеченной идеологіи, думали найти въ метафизикѣ то самое, чего пиѳагорейцы искали въ математикѣ. И какъ пиѳагорейцы забывали объ условной отвлеченности математическихъ опредѣленій, такъ метафизики забывали объ еще бо́льшей отвлеченности своихъ формальныхъ опредѣленій. Критическая метафизика должна быть *сознательно-отвлеченной:* исходя изъ самаго отвлеченнаго опредѣленія сущаго, она должна сознавать границы отвлеченной мысли.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что отвлеченная метафизика имѣетъ гипотетическій характеръ — точно такъ же, впрочемъ, какъ и математика, съ тою однако разницей, что основныя начала математики заключаются въ отвлеченномъ обобщеніи нѣкоторыхъ данныхъ чувственнаго опыта и находятъ себѣ провѣрку въ наглядномъ воспріятіи величинъ и ихъ отношеній. Метафизическія опредѣленія, напротивъ того, не допускаютъ никакой провѣрки, кромѣ отвлеченной мысли. Опредѣленіе, изъ котораго исходитъ Гегель: „сущее есть идея“ — представляется безусловнымъ: повидимому, оно ничего не предполагаетъ или, точнѣе, въ этомъ опредѣленіи мысль ничего не предполагаетъ, кромѣ себя самой. На самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, всякая мысль условна, ибо всякая мысль заключаетъ въ себѣ *предположеніе* сущаго, къ которому она относится. Поэтому *всякая*

отвлеченность вдвойнѣ условна, и метафизика, какъ наиболѣе отвлеченная наука, есть чистый продуктъ условнаго мышленія. Но поскольку все наше мышленіе неизбѣжно отвлеченно и потому условно, метафизика необходима, какъ самая чистая мысль; въ то же время въ своей сферѣ она вполнѣ достовѣрна, предполагая лишь самое общее условіе мышленія вообще. Разбирая діалектику Гегеля, а затѣмъ разсматривая общія опредѣленія сущаго, мы убѣдились, что метафизика можетъ быть логичной и обоснованной только въ этомъ самомъ общемъ, основномъ предположеніи всего мышленія — въ предположеніи конкретнаго *сущаго*, къ которому существенно относится мысль.

Мыслимое или чувствуемое, умопостигаемое или являющееся — сущее подлежитъ общимъ логическимъ опредѣленіямъ, въ чемъ мы убѣдились еще при первой попыткѣ понять сущее какъ явленіе. Но исчерпывается ли метафизика такими чисто — формальными опредѣленіями? Поскольку сущее предполагается нами, какъ нѣчто отличное отъ этихъ мыслимыхъ опредѣленій, какъ ихъ общее конкретное подлежащее или основа, оно, очевидно, не исчерпывается ими и предполагаетъ особыя *реальныя опредѣленія*, которыхъ, повидимому, ни чувство, ни мысль сами по себѣ ему дать не могутъ Помимо нашего чувства, нашего представленія есть *мыслимое* сущее отличное отъ нашего субъективнаго чувства и представленія; но мы признаемъ это сущее независимымъ точно такъ же и отъ нашего знанія и понятія, отъ понятія вообще, — поскольку самая мысль наша оказывается обоснованной и логичной лишь въ предположеніи этого *сущаго*. Пусть оно *сообразно* нашимъ логическимъ понятіямъ, пусть сущее отчасти тожественно съ нашею мыслею *единосущно* съ нею: тѣмъ не менѣе, оно *отлично* отъ нея и признается нами, какъ нѣчто безусловно *самобытное*.

До сихъ поръ въ нашей мысли и чувствѣ мы не выходили за предѣлы мысли и чувства — сознанія вообще: какъ же мы можемъ знать о чемъ-либо внѣ ихъ, или хотя бы даже только предполагать внѣшнее имъ, самобытное сущее? Существуетъ ли какое-либо „непосредственное воспріятіе“ этого реальнаго сущаго, какъ особый, третій источникъ познанія наряду съ разумомъ и чувственностью? Каковы его функціи, его отношенія къ этимъ первымъ двумъ источникамъ? Какъ можетъ опредѣляться сущее въ такомъ непосредственномъ воспріятіи и какъ относятся такія опредѣленія къ тѣмъ, которыя мы только что разсматривали?

Третья ступень идеализма. Вѣра какъ факторъ знанія.

1.

Мы не только ощущаемъ явленія, мы также познаемъ ихъ. Міръ не есть простая совокупность ощущаемыхъ событій, но связная, закономѣрная послѣдовательность чувственныхъ явленій. Но и этого мало: міръ не только чувствуется и познается, — онъ существуетъ; точнѣе, въ мірѣ существуютъ реальныя существа, подобныя намъ и вмѣстѣ отличныя отъ насъ, которыя не сводятся ни къ чувственному явленію, доступному нашимъ воспріятіямъ, ни къ идеямъ или понятіямъ.

Если бы не существовало ничего, кромѣ понятій и представленій, наше опредѣленіе сущаго, какъ мыслимаго и какъ являющагося, какъ объективнаго представленія и объективнаго понятія или идеи — было бы полнымъ, исчерпывающимъ опредѣленіемъ. Но поскольку мы признаемъ, что существуетъ нѣчто такое, что̀ не сводится къ нашей мысли и воспріятію — именно, совокупность реальныхъ существъ внѣ насъ — сущее не можетъ опредѣляться нами, какъ идея или представленіе, простой предметъ мысли и чувства. Реальныя существа внѣ насъ не суть „вещи въ себѣ“, — они являются намъ, мыслятся нами; и въ то же время мы вѣримъ, что они существуютъ для себя, независимо отъ нашей мысли и чувства. Откуда же мы знаемъ о такомъ существованіи? Мы можемъ испробовать всевозможныя психологическія объясненія этой вѣры во внѣшнюю реальность, но во всякомъ случаѣ мы должны допустить, что *признаніе* реальности внѣшнихъ явленій и въ особенности тѣхъ самобытныхъ, независимыхъ отъ насъ живыхъ существъ, для которыхъ эти явленія существуютъ такъ же помимо насъ, — признаніе такой реальности не имѣетъ достаточнаго логическаго основанія ни въ нашемъ чувствѣ, взятомъ само по себѣ, ни въ нашей *отвлеченной* мысли: оно есть актъ вѣры — третьяго фактора нашего познанія. Сущее опредѣляется, слѣдовательно, не только какъ предметъ чувства и мысли, но и *какъ предметъ вѣры*.

Мое чувство ограничено мною, „моей кожей“, какъ выражался Кондильякъ. Мое субъективное состояніе не заключаетъ въ себѣ достаточнаго основанія для утвержденія чего-либо внѣ его. Моя мысль, взятая отвлеченно, чистое понятіе — такъ же не заключаетъ въ себѣ достаточнаго основанія для перехода къ дѣйствительному сущему путемъ

какого-либо „онтологическаго умозаключенія“. Поэтому для человѣка, который бы вздумалъ усомниться въ реальности внѣшняго ему міра, повидимому, не можетъ существовать никакихъ раціональныхъ доказательствъ противнаго. Гдѣ переходъ отъ логической необходимости — къ реальной? Всякое доказательство предполагаетъ достаточное основаніе: такимъ достаточнымъ основаніемъ для допущенія реальности міра, или внѣшнихъ мнѣ существъ, можетъ служить, очевидно, только сама *эта* реальность — никакъ не ограниченная реальность моего чувства, моей отвлеченной мысли или мышленія. Откуда же мы знаемъ о такой реальности?

Положимъ, что въ дѣйствительности всякое субъективное состояніе обусловливается или сопровождается элементомъ реальнаго взаимодѣйствія; положимъ, что и самая мысль предполагаетъ отношеніе къ реальному сущему, какъ это было показано выше. Все это не объясняетъ однако, откуда мы знаемъ о такой реальности, какимъ образомъ она дается нашему духу и сознается какъ *данная?* Пусть мысль и чувство суть отношенія; но, чтобы понять отношеніе, мы должны знать соотносящіеся термины. И если намъ данъ одинъ терминъ въ нашемъ сознаніи, какимъ образомъ намъ можетъ быть данъ другой терминъ — то реальное, что есть внѣ нашего сознанія?

Всякое чисто-психологическое объясненіе здѣсь, очевидно, недостаточно, а если бы даже такое доказательство могло быть достаточнымъ, оно вело бы прямо къ отрицанію реальности, т.-е. къ превращенію ея въ чисто-психологическое явленіе, въ простой фактъ нашего сознанія. Это во всякомъ случаѣ противно предположенію, такъ какъ я естественно предполагаю въ моихъ читателяхъ или собесѣдникахъ нѣчто большее, чѣмъ факты моего сознанія. Да и здравая психологія, тамъ, гдѣ она хочетъ быть научной и не переходитъ въ не-критическую метафизику, не задается этой проблемой — о реальной сущности вещей. Исходя изъ предположенія, что міръ дѣйствительно существуетъ, или что есть реальныя живыя существа внѣ насъ, мы можемъ пытаться объяснить психологію нашего воспріятія, нашего познанія этихъ существъ, нашей вѣры въ ихъ дѣйствительное, независимое отъ насъ существованіе. И, чтобы рѣшать эту столь сложную задачу, психологъ долженъ тщательно обособить отъ нея всякія метафизическія проблемы. Каковы бы ни были его философскія воззрѣнія, онъ можетъ свободно оставаться на почвѣ *эмпирическаго реализма,* изучая психическія явленія въ ихъ соотношеніи съ внѣшними явленіями.

Во всякомъ случаѣ, попытка объяснить внѣшнюю реальность

въ качествѣ простого факта сознанія равносильна отрицанію этой реальности. Реальность міра или внѣшнихъ мнѣ существъ дана въ моемъ чувствѣ и мысли, но не сводится къ этому чувству и мысли: она столь же несомнѣнна для меня, какъ и моя собственная реальность. И если мое чувство предполагаетъ реальность моего существа, которое въ немъ ощущается, то моя объективная мысль предполагаетъ реальность и другихъ существъ или вещей, къ которымъ она относится, которыя она сознаетъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что реальность въ самомъ сознаніи моемъ обосновываетъ и обусловливаетъ мое чувство и мою мысль.

Если моя вѣра во внѣшнюю моему ограниченному субъекту реальность меня обманываетъ, то придется все-таки допустить, что только эта вѣра обусловливаетъ мою мысль во всѣхъ ея категоріяхъ; она обусловливаетъ весь мой опытъ, т.-е. внутренній міръ и внѣшній міръ, какъ онъ сознается мною. Вѣра имманентна всему моему сознанію, поскольку оно относится къ сущему.

И если я не могу отрѣшиться отъ этой вѣры, — отъ того, что обосновываетъ все являющееся, все, что я мыслю, чувствую, дѣлаю, — то придется допустить, что само сущее метафизически обосновываетъ эту мою вѣру, а съ нею вмѣстѣ мою мысль и чувство, мое познаніе, точно такъ же, какъ и весь являющійся міръ.

Каковы *физическія* условія такого воспріятія реальности, — это намъ совершено неизвѣстно, точно такъ же какъ самая психическая дѣятельность нашей нервно-мозговой системы представляется намъ еще тайной, которая врядъ ли когда будетъ вполнѣ обнаружена. Логически несомнѣнно одно, — что реальность нельзя объяснить безъ реальности. Внѣ меня есть реальныя существа, которыя только *отчасти* являются мнѣ и познаются мною. И если ни въ моемъ субъективномъ чувствѣ, ни въ моихъ представленіяхъ и понятіяхъ не можетъ заключаться достаточнаго основанія для какого-либо онтологическаго доказательства независимой отъ нихъ реальности — то признаніе такой реальности представляется трансцендентнымъ, поскольку оно выходитъ за предѣлы нашей мысли и чувства, взятыхъ въ ихъ отвлеченности. Но такъ какъ дѣйствительная мысль и чувство никогда не могутъ быть вполнѣ абстрактны (всякая абстракція условна), они всегда предполагаютъ нѣкоторую реальность, къ которой они относятся. Какъ мы видѣли, отвлеченная мысль противорѣчитъ себѣ безъ предположенія такой реальности. Но если признаніе такой реальности логически необходимо, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы эта познаваемая нами реальность создавалась или

полагалась нашимъ сознаніемъ, нашею мыслью: она предполагается прежде всего какъ нѣчто отъ нея независимое, досознательное, данное ей извнѣ, сущее внѣ ея, или до нея. Такое предположеніе, разсматриваемое съ точки зрѣнія психологіи или теоріи познанія, есть актъ вѣры — не одной мысли или чувства. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все наше знаніе и опытъ, поскольку они относятся къ реальному сущему, предполагаютъ вѣру и обусловливаются ею a priori, хотя эта вѣра и не сознается иначе, какъ въ формѣ мысли и чувства.

2.

Человѣческая душа не есть существо исключительно мыслящее или чувствующее; она есть также существо волящее, утверждающая себя энергія: быть можетъ вѣра, при чисто-психологическомъ анализѣ ея, окажется познавательною функціей воли. Но, не вдаваясь въ психологію, мы должны признать, что въ живой познавательной дѣятельности человѣка вѣра, чувство и мысль — нераздѣльны, хотя и могутъ быть различаемы путемъ анализа. Чувство, поскольку оно служитъ познанію, относится мыслью къ тому или другому внѣшнему или внутреннему предмету; мысль, отвлекаясь отъ чувственныхъ данныхъ, въ самой основѣ своей предполагаетъ сущее, къ которому она относится. Но если это реальное сущее не тожественно ни съ нашимъ чувствомъ, ни съ мыслью, ни съ представленіемъ, или понятіемъ, въ которыхъ оно познается, то самое убѣжденіе въ такой реальности предполагаетъ непосредственный актъ познающаго духа, не сводимый ни къ чувству, ни къ мысли (хотя и не отдѣлимый отъ нихъ) — непосредственную *вѣру*, которая всегда такъ или иначе объективируется, опредѣляется въ сознаніи посредствомъ мысли и чувства, утверждая реальность того или другого предмета. Этой вѣрѣ какъ бы имманентна эта реальность, являющаяся внѣшней съ точки зрѣнія отвлеченнаго сенсуализма или отвлеченнаго раціонализма. И сознаніе этой реальности, этого *внутренняго существованія* предмета для себя самого — дается нашею вѣрой въ объективномъ воспріятіи предмета.

Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая наши познавательные процессы, мы убѣждаемся въ томъ, что вѣра дѣйствительно служитъ факторомъ всего нашего познанія, будучи имманентна и мышленію и чувству. Какъ мы видѣли въ предшествовавшей части нашего изслѣдованія, самое мышленіе въ своихъ логическихъ категоріяхъ *предполагаетъ* данное ему сущее; въ свою очередь, чувственный

опытъ, воспріятіе внѣшняго міра предполагаетъ логическія категоріи. И если такимъ образомъ въ самомъ процессѣ чувственнаго воспріятія участвуетъ интеллектуальный, логическій элементъ, мы должны признать еще и этотъ третій элементъ, не сводимый ни къ чувству, ни къ мысли, — реальность предполагаемую ими, предполагаемую *вѣрой*, данную *вѣрѣ* и познаваемую чувствомъ и мыслью. Мало того, самыя формы нашихъ чувственныхъ воспріятій — время и пространство — предполагаютъ наполняющую ихъ реальность внѣ сферы нашего личнаго опыта — реальное безконечное сосуществованіе внѣ насъ и реальную безконечную послѣдовательность внѣ настоящаго ощущаемаго нами состоянія. Каковы бы ни были наши философскія убѣжденія относительно времени и пространства, мы въ дѣйствительности убѣждены въ реальномъ сосуществованіи и послѣдовательности въ пространствѣ и времени, — вѣримъ въ реальность событій и существованій внѣ нашего настоящаго мѣста и времени.

Эту реальность предполагаютъ всѣ наши познавательные процессы. Новѣйшіе психологи, исходя изъ наблюдаемой ими быстроты въ смѣнѣ состояній сознанія, любятъ указывать на мимолетность объектовъ опыта во времени, которая уже одна отличаетъ ихъ отъ пребывающей реальности. Но отдѣльныя, быстро смѣняющія другъ друга воспріятія фиксируются мыслью въ образуемомъ ею понятіи или идеѣ даннаго предмета, который предполагается пребывающимъ: образуется какъ бы устойчивая объективная *схема*, въ которую укладываются соотвѣтственныя представленія при ихъ повтореніи. „Объектъ“ въ этомъ смыслѣ перестаетъ быть мимолетнымъ и какъ бы изъемлется нашею мыслью изъ теченія времени посредствомъ отвлеченія — частью искусственнаго, частью даже совершенно безотчетнаго. Такой мыслимый объектъ есть однако не болѣе, какъ идея или умственная схема, которая сама по себѣ очевидно не имѣетъ никакой реальности. Но этотъ объектъ, эта идея или схема въ свою очередь относится нами къ реальности, уже не мыслимой только черезъ ея посредство, но *предполагаемой* нашею мыслью, сознаваемой нашею вѣрой, которая нераздѣльно связана со всякимъ движеніемъ нашей мысли.

Познаніе природы есть познаніе причинной связи явленій, и въ этомъ познаніи участвуютъ всѣ три способности нашего духа: посредствомъ чувствъ я воспринимаю послѣдовательныя явленія, посредствомъ мысли я познаю ихъ въ объективно-логической связи, посредствомъ вѣры понимаю эту связь какъ существенную, реальную, независимую

отъ моего сознанія. Мои воспріятія, сужденія, убѣжденія могутъ обманывать меня эмпирически, т.-е. въ отдѣльныхъ случаяхъ; но я вѣрю въ ихъ непреложную истинность, поскольку они свидѣтельствуютъ о реальномъ мірѣ дѣйствующихъ силъ и существъ, являющихся мнѣ во времени и пространствѣ. Не трудно убѣдиться въ томъ, что самое представленіе наше о причинности, а слѣдовательно, и о дѣйствительности есть продуктъ нашихъ трехъ познавательныхъ способностей: оно распадается, какъ только мы отвлечемся отъ одного изъ этихъ источниковъ познанія.

Данное *чувственное* явленіе, воспринимаемое мною, я *понимаю* какъ дѣйствіе, т.-е. я мыслю его при помощи *понятія* причинной связи, умозаключая къ его *причинѣ*, которую я *предполагаю* реальной и независимой отъ меня. Нѣкоторыя явленія я отношу къ себѣ, какъ причинѣ, т.-е. понимаю ихъ какъ мои реальныя дѣйствія; но для этого я долженъ отличать отъ себя нѣкоторое реальное „не-я“, на которое мое дѣйствіе направлено. Такой процессъ, разумѣется, возможно разсматривать какъ чисто-раціональный, логическій; но при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самая категорія причинности представляется намъ обоснованною реальнымъ дѣйствіемъ или взаимоотношеніемъ; понятіе причины заключаетъ въ себѣ реальное *предположеніе*, само по себѣ выходящее за предѣлы всякаго отвлеченнаго понятія.

3.

Повидимому, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы понимаемъ тѣ или другія явленія какъ дѣйствія нашего собственнаго „я“, реальная причина этихъ дѣйствій дана намъ непосредственно въ нашемъ самосознаніи. По мнѣнію нѣкоторыхъ мыслителей, наше самосознаніе и служитъ источникомъ нашихъ представленій о дѣйствующей причинности, которыя мы распространяемъ на другія явленія лишь посредствомъ аналогіи. Въ области самосознанія наше „я“ представляется намъ непосредственно извѣстнымъ; оно является предметомъ опыта или знанія, никакъ не предметомъ вѣры. Но стоитъ вглядѣться внимательнѣе въ процессъ нашего самосознанія, чтобы убѣдиться, что и здѣсь дѣло не ограничивается чувствомъ и мыслью, что и сознаніе нашего собственнаго реальнаго существа не исчерпывается ими.

Въ самомъ дѣлѣ, наше „я“, понимаемое какъ реальный *субъектъ* дѣйствія, чувства, мысли, не есть очевидно простой *объектъ* мысли и чувства; а слѣдовательно мысль и чувство сами по себѣ еще

не достаточны для его познанія. Положимъ, что мы знаемъ объ этомъ субъектѣ лишь постольку, поскольку онъ такъ или иначе *объективируется* въ нашемъ сознаніи; но поэтому можно сказать, что наше самопознаніе или отвлеченно, или ограничено, т.-е. что наше „я“ никогда не исчерпывается явленіями нашего сознанія. Отсюда именно и возникаетъ представленіе о душѣ, какъ особенной самобытной субстанціи. Но такая субстанція, поскольку она представляется намъ сверхъ-феноменальной, т.-е. стоящей за душевными явленіями и обусловливающей ихъ, — есть прежде всего предметъ вѣры, — если даже такая вѣра и не исключаетъ познаваемости своего предмета.

Правда, по мнѣнію весьма многихъ современныхъ психологовъ, мы можемъ изучать и объяснять душевныя явленія безъ всякаго отношенія къ ихъ сущности — душѣ, и даже безъ предположенія ея существованія. Духъ съ этой точки зрѣнія разрѣшается въ преемственный рядъ явленій, въ послѣдовательную нить связанныхъ между собою состояній сознанія. На что нанизываются эти состоянія, что̀ обусловливаетъ ихъ связь, и какъ я могу сознавать себя въ нихъ — остается невыясненнымъ. Непонятно, какимъ образомъ „рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ состояній“ сознаетъ собственную послѣдовательность, превращается въ субъектъ, относящій эти состоянія къ „*себѣ*“ различающій настоящія состоянія отъ прошедшихъ и будущихъ. Непонятно ни самосознаніе, ни сознаніе времени въ этомъ рядѣ смѣняющихъ другъ друга настоящихъ мгновеній.

Если я могу относить свои состоянія къ прошедшему и будущему, свои настоящія представленія къ прошедшимъ событіямъ, которыхъ нѣтъ уже, или къ будущимъ, которыхъ нѣтъ еще, то уже одно это показываетъ намъ, что нашъ духъ не ограниченъ никакими временными состояніями или фактами сознанія, заключая въ себѣ сознаніе того пребывающаго, сверхъ-временнаго субъекта всѣхъ нашихъ душевныхъ состояній, который обусловливаетъ собою все, что мы сознаемъ. Это „я“ или субъектъ всѣхъ нашихъ психическихъ актовъ не есть очевидно ни состояніе, ни простой (или сложный) фактъ сознанія, ни какое-либо обобщеніе или абстракція подобныхъ фактовъ, будучи ихъ общимъ внутреннимъ условіемъ[1]). Это „я“ ощущается нами во всѣхъ нашихъ состояніяхъ; и оно мыслится нами какъ субстанція этихъ состояній.

[1]) Ср. прекрасную статью Л. М. Лопатина: Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта. Вопр. Философіи. Мартъ — Апрѣль 1896.

Но поскольку оно само чувствуетъ и само мыслитъ въ нашемъ чувствѣ и мысли, поскольку оно сознается какъ сущій субъектъ сознанія, оно очевидно не можетъ быть познано ни какъ чувственный, ни какъ мыслимый объектъ. Оно непосредственно полагаетъ, утверждаетъ себя въ сознаніи какъ его внутренняя реальность. И непосредственное признаніе этой реальности, обусловливающей все наше сознаніе, мы опредѣляемъ какъ вѣру. Такимъ образомъ, въ самыхъ нѣдрахъ нашего духа вѣра оказывается факторомъ, условіемъ нашего самосознанія, — поскольку оно не исчерпывается явленіями мысли и чувства, относится къ самому реальному существу нашего духа, нашего „я“. Сознаніе времени, воспоминаніе о нашемъ реальномъ прошломъ и ожиданіе будущаго доказываютъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что я не только знаю свое настоящее существованіе или чувствую его, но прямо вѣрю въ него и предполагаю его въ моемъ чувствѣ, представленіяхъ и понятіяхъ.

Эти соображенія помогутъ намъ точнѣе выяснить характеръ третьяго источника познанія, который мы называемъ вѣрой отчасти лишь за неимѣніемъ лучшаго термина. Мы думаемъ, что терминъ этотъ вполнѣ точенъ, но недостатокъ его заключается въ связанныхъ съ нимъ посторонніхъ ассоціаціяхъ, которыми нерѣдко злоупотребляли.

Объектомъ нашего самосознанія является наше „я“ въ совокупности нашего внутренняго опыта; но, становясь объектомъ, наше „я“ тѣмъ самымъ отличается отъ субъекта. — Это не простая игра словъ: то, что мыслитъ, чувствуетъ, дѣйствуетъ въ насъ — отлично отъ чувства, мысли и дѣйствія (хоть и не отдѣльно отъ нихъ). Не высказывая никакихъ недоказанныхъ предположеній, оставаясь въ сферѣ дѣйствительнаго опыта, мы называемъ это началомъ мысли, чувства, сознанія — ихъ *субъектомъ:* id videndum non est et omnia videt; id audiendum non est et omnia audit; intelligendum non est, omnia intelligit. Критическій анализъ опыта, какъ и всего нашего возможнаго знанія, убѣждаетъ насъ въ томъ, что этотъ субъектъ обусловливаетъ весь нашъ опытъ и знаніе. Объектъ предполагаетъ субъектъ, и объектъ различается отъ субъекта даже въ самосознаніи нашемъ, какъ глазъ, видимый нами въ зеркалѣ, отличенъ отъ того глаза, который на него смотритъ или, точнѣе, какъ представленіе — хотя бы абсолютно вѣрное — отлично отъ самого представляемаго предмета. Правда, что въ самосознаніи представляемое и представляющее суть едино: постольку мы и признаемъ тожество субъекта и объекта, ихъ конкретное единство; но въ то же

время въ самомъ этомъ тожествѣ мы признаемъ и различіе между представляющимъ и представляемымъ, субъектомъ и объектомъ.

На этомъ основаніи критическая философія справедливо заключаетъ, что „субъектъ“ не есть представленіе, не есть простое объективное явленіе и потому не допускаетъ возможности эмпирическаго познанія. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы „субъектъ“ былъ идеей или чистымъ раціональнымъ понятіемъ, ибо понятіе есть такой же объектъ мысли, какъ представленіе есть объектъ нашего воображенія или явленіе — объектъ опыта. То, что ощущаетъ, мыслитъ, дѣйствуетъ въ насъ, не есть ни представленіе, ни понятіе; поскольку субъектъ отличенъ отъ объекта, онъ не есть ни явленіе, ни идея, хотя разумѣется, мы имѣемъ относительно него объективныя представленія и понятія, безъ посредства которыхъ мы не могли бы и думать о немъ: ибо всякая мысль заключаетъ въ себѣ отношеніе къ объекту и постольку объективируетъ все то, что она мыслитъ или представляетъ.

Но въ самыхъ этихъ частныхъ явленіяхъ, въ самыхъ этихъ объективныхъ выраженіяхъ духа мы находимъ непосредственное внутреннее сознаніе субъекта, отношеніе субъекта къ самому себѣ. Правда, такое отношеніе предполагаетъ раздвоеніе: если объектъ предполагаетъ отношеніе къ субъекту, то и субъектъ, въ своемъ самосознаніи или рефлексіи, предполагаетъ объектъ, — хотя и въ иномъ смыслѣ, непрестанно возвращаясь отъ своего объективнаго проявленія къ своему существу, — отъ себя, какъ объекта, къ себѣ, какъ субъекту. Такъ, напримѣръ, въ Декартовой формулѣ: „я мыслю, слѣдовательно я существую“ — мы наблюдаемъ возвращеніе субъекта отъ одного изъ своихъ объективныхъ проявленій (въ мышленіи) къ своему существу — активному источнику всѣхъ возможныхъ проявленій. Оба момента — объективный и субъективный — психологически нераздѣльны, и самая попытка логически различить ихъ нерѣдко приводила къ искаженію фактовъ самосознанія.

Тѣмъ не менѣе философу приходится сознательно прибѣгать къ подобнымъ попыткамъ чисто-условнаго отвлеченія. Такъ, мы признали всѣ три фактора нашего познанія совершенно нераздѣльными въ живой дѣятельности нашего разума, въ его конкретномъ мышленіи. Но чтобы различить ихъ функціи, мы попытались искусственно обособить ихъ. Обособивъ первыя двѣ функціи мысли и чувства, мы приходимъ къ тому заключенію, что субъектъ, какъ таковой, не исчерпывается ими, не покрывается никакимъ объектомъ, никакимъ объективнымъ представленіемъ или понятіемъ. А потому, если

субъектъ и можетъ быть познанъ черезъ ихъ посредство, то это лишь потому, что онъ непрестанно предполагается нашею мыслью и чувствомъ, и предположеніе это носитъ не разсудочный характеръ умозаключенія, но характеръ непосредственнаго убѣжденія или реальной вѣры. Субъектъ познается мыслью и чувствомъ лишь въ объектѣ, т.-е. въ объективныхъ проявленіяхъ своихъ, все равно внѣшнихъ или внутреннихъ. Но самыя эти проявленія, слѣдующія другъ за другомъ во времени, относятся имъ къ самому себѣ (какъ субъекту) — опять-таки лишь въ силу непосредственнаго сознанія своего реальнаго сверхъ-временнаго существа.

4.

Итакъ, сущее въ самомъ нашемъ самосознаніи опредѣляется, не только какъ предметъ понятія и представленія, но и какъ предметъ вѣры. Этотъ выводъ находитъ косвенное подтвержденіе и въ доктринѣ эмпирической психологіи, которая изслѣдуетъ одни психическія явленія, признавая ихъ реальный субъектъ чѣмъ-то лежащимъ за предѣлами явленія и постольку совершенно проблематичнымъ. На самомъ дѣлѣ эта доктрина силится совершенно искусственно обособить явленіе отъ его субъекта между тѣмъ какъ психическая жизнь именно и состоитъ въ непрестанной объективаціи субъекта, который возвращается къ себѣ изъ своихъ проявленій; но, допустивъ основную посылку эмпирической психологіи — возможность чисто-внѣшняго изученія и пониманія психическихъ фактовъ безъ отношенія къ ихъ реальному субъекту, — намъ придется вмѣстѣ съ нею признать проблематичность самого этого субъекта, который дѣйствительно не исчерпывается никакимъ явленіемъ.

Столь же проблематичнымъ представляется этотъ субъектъ и съ точки зрѣнія раціоналистическаго критицизма, поскольку онъ признается лежащимъ не только за предѣлами явленія, но и за предѣломъ отвлеченныхъ понятій, а постольку и всякаго знанія. Какъ источникъ всего мышленія (точно такъ же, впрочемъ, какъ и воли и чувства), онъ дѣйствительно не исчерпывается тѣми понятіями, въ которыхъ онъ мыслится, и всякое умозаключеніе отъ понятій къ чему-то большему, чѣмъ понятія, представляется трансцендентнымъ и незаконнымъ. На дѣлѣ, какъ мы старались доказать, и самая мысль, самая логика нашего мышленія предполагаетъ *реальное* основаніе, данное до всякой мысли. Но если стать на точку зрѣнія отвлеченнаго раціонализма и признать чистую мысль за нѣчто абсолютное и безоотносительное, то придется признать самый субъектъ

этой мысли за простое понятіе, изъ котораго нельзя строить никакихъ выводовъ.

Такимъ образомъ, сущее, непосредственно данное намъ, какъ субъектъ нашего сознанія, обосновывающій всю нашу психическую дѣятельность, представляется проблематичнымъ и съ точки зрѣнія отвлеченнаго эмпиризма, и съ точки зрѣнія отвлеченнаго раціонализма. И если мы, тѣмъ не менѣе, непосредственно убѣждены въ реальности нашего „я“, то такое убѣжденіе не обосновывается ни отвлеченными понятіями или представленіями, ни отдѣльными нашими чувствами.

Но самое рѣшительное доказательство въ пользу самостоятельнаго значенія вѣры въ познаніи субъекта представляетъ наше убѣжденіе въ реальности другихъ субъектовъ, отличныхъ отъ нашего и существующихъ для себя самихъ. Ибо одни наши чувства, понятія, представленія и даже самое существованіе нашего „я“ еще не даютъ намъ логическаго основанія для признанія такихъ субъектовъ, а между тѣмъ ихъ существованіе столь же несомнѣнно для насъ, какъ существованіе нашего собственнаго „я“.

Въ признаніи реальности такихъ субъектовъ, точно также какъ и въ признаніи реальности нашего собственнаго „я“, отнюдь не слѣдуетъ видѣть простой постулатъ „практическаго разума“ или внушеніе „нравственнаго чувства“, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые послѣдователи Канта. Нравственность дѣйствительно предполагаетъ въ насъ сознаніе другихъ субъектовъ, съ которыми мы вступаемъ въ общеніе. Нравственныя чувства стыда, жалости, справедливости, почтенія предполагаютъ въ насъ убѣжденіе въ существованіи нашего собственнаго субъекта и другихъ субъектовъ различныхъ порядковъ — низшихъ меня, равныхъ мнѣ, высшихъ меня. Но не нравственность пораждаетъ такое убѣжденіе, а скорѣе наоборотъ — нравственныя чувства и обязанности обусловливаются этимъ убѣжденіемъ, которое можетъ существовать и помимо всякой нравственности, до нея, или вопреки ея отсутствію. Я признаю существованіе другихъ людей не потому, что я сознаю свои обязанности передъ ними, а, наоборотъ, я признаю обязанности по отношенію къ нимъ потому, что вижу въ нихъ нѣчто большее, чѣмъ мои представленія, сознаю въ нихъ реальные субъекты, „цѣли въ себѣ“. Я имѣю къ нимъ „нравственное чувство“, поскольку въ самомъ имманентномъ воспріятіи чужого существа *предзаложено* сознаніе моей солидарности съ нимъ. Но я могу вовсе не имѣть никакого нравственнаго чувства и не признавать никакихъ обязанностей, и все-таки сознавать

внутри себя реальность своего собственнаго субъекта и чужихъ субъектовъ.

Разсмотримъ это положеніе въ связи съ тѣмъ, что было установлено нами ранѣе. Сущее, т.-е. реальныя существа не суть только объекты мысли и представленія, не суть простые объекты другого отличнаго отъ нихъ субъекта. Таково отрицательное опредѣленіе сущаго, какъ предмета нашей непосредственной вѣры. Имѣетъ ли оно другія положительныя опредѣленія? Повидимому оно способно получать ихъ: такъ, въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, въ нашемъ самосознаніи сущее сознается какъ *субъектъ*. Посмотримъ, допустимо ли логическое обобщеніе такого опредѣленія, распространимо ли оно внѣ нашего самосознанія на сущее вообще, т.-е. на другія существа, поскольку они составляютъ предметъ нашей вѣры? Сущее обосновываетъ нашу мысль и чувство какъ ихъ *субъектъ*. Не приводитъ ли насъ вѣра — третій факторъ нашего знанія — къ новому пониманію внутренняго тожества объектовъ съ субъектомъ?

Сущее, какъ предметъ вѣры.

1.

Если мы разсмотримъ различныя формы *религіозной вѣры*, начиная отъ самыхъ грубыхъ и до самыхъ возвышенныхъ, то не найдемъ въ ней другого содержанія, кромѣ вѣры въ реальную, конкретную духовную силу, выражающуюся въ дѣйствительномъ явленіи, но, тѣмъ не менѣе, не исчерпывающуюся имъ. Начиная отъ священнаго камня — этого воплощеннаго ens realissimum первобытныхъ народовъ, отъ ихъ фетишей, мертвецовъ, тотемовъ и демоновъ и кончая современнымъ утонченнымъ протестантскимъ піэтизмомъ — наиболѣе стерилизованною формой религіи, — мы всюду находимъ именно это содержаніе. Первобытные народы поклоняются тѣмъ предметамъ или явленіямъ, которые кажутся имъ *реальнѣе* другихъ — большимъ старымъ деревьямъ, солнцу, грозѣ, горамъ, морю, рѣкамъ или какимъ-либо особо блестящимъ камнямъ, фетишамъ, надѣленнымъ магическими свойствами. Во всѣхъ этихъ предметахъ однако предполагается независимая, самобытная живая „сила“, которая составляетъ предметъ поклоненія и опредѣляется какъ *духъ*. Этотъ духъ и связанъ съ своимъ видимымъ вмѣстилищемъ, и въ то же время отличенъ отъ него настолько, что можетъ порвать эту связь, переселяться изъ своей стихіи и совершать дѣйствія, совершенно

чуждыя тому предмету, который онъ собою олицетворяетъ, въ которомъ онъ живетъ. Иногда вѣра въ религіозномъ культѣ сосредоточивается на одномъ или немногихъ такихъ духахъ, долженствующихъ пересилить всѣхъ другихъ духовъ, всякую другую вѣру; тѣ или другіе демоны или духи опредѣляются какъ *боги*, которые подчиняютъ себѣ всѣхъ другихъ духовъ, побѣждаютъ ихъ, ограждаютъ отъ нихъ міръ. Иногда вѣра обобщается, вѣра во всеединую духовную реальность всего міра поглощаетъ въ себѣ всякую другую ограниченную вѣру, какъ, напримѣръ, въ индійскомъ спиритуалистическомъ пантеизмѣ, который развился изъ неограниченнаго стихійнаго многобожія. Это — вѣра въ всемірный всеединый духъ, который понимается какъ субъектъ міра (*атманъ*), доступный лишь религіозному вѣдѣнію: сосредоточиваясь въ нѣдрахъ собственнаго духа, втягивая въ себя всѣ свои *чувства* и свою *мысль*, умирая для внѣшняго *явленія* и *размышленія*, индійскій подвижникъ обрѣтаетъ въ себѣ всереальную духовную „*самость*“ міра, возвышаясь надъ всякимъ знаніемъ, всякою вѣрой, всякимъ ограниченнымъ духомъ. — Въ другихъ религіяхъ мы находимъ другія положительныя опредѣленія духа, какъ Божества. Но всѣ эти опредѣленія, все это внутреннее развитіе религіозной вѣры и ея богословія — составляетъ предметъ философіи религіи. Насъ интересуетъ здѣсь только самый общій результатъ ея, поскольку онъ касается метафизики — науки о сущемъ: съ точки зрѣнія религіозной вѣры, то сущее, на которое она направляется, опредѣляется какъ *духъ*, каковы бы ни были его особенности. Вѣра всегда воплощается въ тѣхъ или другихъ образахъ, понятіяхъ, представленіяхъ. Но мы беремъ здѣсь лишь это самое общее опредѣленіе ея предмета: явленіе, поскольку оно сводится къ субъективному ощущенію или представленію, или отвлеченная идея, поскольку она мыслится нами, — еще не суть сами по себѣ предметы вѣры.

2.

Повидимому, вѣра, какъ неизбѣжный элементъ нашего чувственнаго и раціональнаго познанія, имѣетъ другой предметъ, отличный отъ духа: она убѣждаетъ насъ въ реальности внѣшняго міра, въ реальности предметовъ чувства и разума. Мы вѣримъ въ реальность другихъ существъ внѣ насъ, которыя мы признаемъ либо на основаніи чувственнаго опыта, либо на основаніи логическихъ умозаключеній отъ такого опыта. Разсмотримъ же, что собственно составляетъ предметъ этой конкретной вѣры въ области знанія.

Мы вѣримъ въ реальность внѣшнихъ предметовъ, въ реальное „не-я“, отлично еотъ нашей мысли и чувства. Но, спрашивается, что есть реальнаго во внѣшнихъ предметахъ? На этотъ вопросъ, какъ извѣстно, существуетъ много различныхъ отвѣтовъ: въ нихъ реальны атомы, матерія, силы и т. д. Чувственныя формы этихъ предметовъ, напримѣръ, моего деревяннаго лакированнаго письменнаго стола, покрытаго сукномъ, или синяго неба, видимаго мною въ окно — совершенно нереальны, поскольку эти чувственныя формы не существуютъ сами по себѣ помимо моего воспріятія, помимо моей или чьей-нибудь другой чувственности, все равно — индивидуальной или всемірной. А между тѣмъ, оказывается, я наивно вѣрю въ объективную реальность именно этихъ чувственныхъ формъ, осязаемыхъ, зрительныхъ и другихъ, въ реальность свѣта, звука, красокъ и т. д.: безъ такой вѣры никакая практическая дѣятельность невозможна. И если всѣ эти чувственныя формы суть лишь психическіе факты, — оказывается, что я вѣрю въ объективную, независимую отъ меня реальность психическихъ фактовъ, т.-е. представленій или явленій.

Но разсудочная философія признаетъ такую вѣру ложной и обманчивой, — относительной во всякомъ случаѣ, — въ чемъ она совершенно права. Реально существуетъ не сукно, не письменный столъ, не солнце, не мое тѣло, а матерія, ихъ составляющая, или физическія силы, находящіяся въ сложномъ взаимодѣйствіи между собою. Никто не рѣшится сказать однако, что моя вѣра въ реальность внѣшняго міра относится въ дѣйствительности къ атомамъ или силамъ его составляющимъ. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ въ видѣ опыта попытаться перенести нашу вѣру, нашъ реализмъ на эти атомы или силы, какъ они тотчасъ же обратятся въ ничто. Я уже не говорю о томъ, что до сихъ поръ не существуетъ теоріи вещества, которая могла бы притязать на общее признаніе, но я считаю положительно доказаннымъ критическою философіей, что всякая теорія, принимающая матерію въ абсолютномъ смыслѣ, т.-е. какъ безотносительную реальность, есть *ложная* теорія. Наука можетъ и хочетъ знать матерію лишь какъ чувственное *явленіе*, а всякое явленіе предполагаетъ субъектъ, которому оно является, все равно, будь то ограниченный или универсальный субъектъ. Матерія, движущаяся въ пространствѣ и времени, есть предполагаемая нами „чувственная форма“, и потому вѣра въ такую матерію есть опять-таки вѣра въ независимую отъ насъ объективную реальность психическихъ фактовъ или психическихъ началъ. Допустимъ однако, что матерія не есть явленіе, не есть представленіе или обнаруженіе какого-либо

субъекта или субъектовъ, и дадимъ какое-нибудь отвлеченное опредѣленіе матеріи, исключающее всякое возможное отношеніе къ явленію. Но такая совершенно непознаваемая и ненужная для эмпирической науки матерія есть лишь отвлеченное метафизическое предположеніе, исключающее опытъ. И вѣра въ такое предположеніе есть вѣра въ отвлеченное понятіе, которая оказывается совершенно несостоятельной при философскомъ анализѣ этого понятія. Для такой критики можно обойтись даже и безъ Канта и его теоріи пространства и времени, — достаточно ограничиться діалектикой древняго Зенона, чтобы показать, что *всякое* отвлеченное понятіе о матеріи неизбѣжно ведетъ къ внутреннимъ противорѣчіямъ, т.-е. равно допускаетъ противуположныя опредѣленія: и это по той причинѣ, что матерія есть явленіе, реальное объективное явленіе, а не отвлеченное понятіе.

То же самое показали древніе діалектики и новѣйшіе идеалисты и относительно другихъ отвлеченныхъ положеній реализма. Такъ, напримѣръ, вѣра въ безотносительную реальность причинной связи явленій ведетъ къ внутреннему противорѣчію, такъ какъ всякое дѣйствіе признается обусловленнымъ причиной, и, въ то же время, вся безконечная цѣпь причиннаго слѣдованія признается безначальной, т.-е. ничѣмъ не обусловленной. *Вѣра въ безотносительную, т.-е. ничѣмъ не обусловленную реальность внѣшняго міра, въ реальность матеріи — не выдерживаетъ никакой философской критики.*

3.

Существуетъ ли, въ такомъ случаѣ, такая форма вѣры въ реальность, про которую мы могли бы сказать, что она безусловно нас[illegible]ь не обманываетъ? Если вѣра въ явленіе или въ отвлеченную идек[illegible]о оказывается относительной или ошибочной, то вѣра въ реальное[illegible]е начало сознанія и мышленія, во всякомъ случаѣ, для насъ несо[illegible]мнѣнна. Въ моемъ самосознаніи предметъ вѣры, чувства, мысл[illegible]и совпадаетъ въ одно. Я мыслю, я чувствую, я есмь; это „есмь[illegible]“, очевидно, не исчерпывается мыслью и чувствомъ, поскольку я преж[illegible]е всего сознаю себя какъ духовную энергію или силу, какъ *воля*[illegible]. Точно такъ же есть еще другая форма вѣры, которая въ общем[illegible]ъ положеніи своемъ оказывается безусловно истинной: это — вѣ[illegible]а въ реальныя живыя существа внѣ насъ. Я могу ошибаться въ отдѣл[illegible]ъ-ныхъ случаяхъ, предполагая реальныя существа тамъ, гдѣ ихъ нѣт[illegible]ъ, ложнымъ образомъ олицетворяя явленія, или принимая мои пред-

ставленія за дѣйствительность; тѣмъ не менѣе общій „догматъ“ моей вѣры въ реальность другихъ существъ внѣ меня является мнѣ непогрѣшимымъ.

Эта вѣра въ реальность моего чувствующаго и мыслящаго субъекта и другихъ подобныхъ субъектовъ естественно принимается за основаніе всякой другой вѣры въ реальность тѣхъ или другихъ фактовъ или явленій. То, что́ реально для всякаго сознанія, объектъ, который существуетъ не для меня одного, но для всѣхъ, имѣетъ общую реальность, засвидѣтельствованъ всѣми. Такъ, міръ явленій имѣетъ всеобщую реальность для всякаго сознанія и отличается отъ галлюцинаціи единичнаго воображенія. Правда, и этотъ критерій нерѣдко насъ обманываетъ: часто люди принимаютъ за „всѣхъ“ лишь свою ближайшую среду, нѣкоторыхъ своихъ современниковъ. Но, какъ бы то ни было, основною формой всякой человѣческой вѣры является вѣра въ собственное реальное существо и въ другія реальныя существа внѣ его.

Если мы спросимъ себя, къ чему относится такая вѣра, что есть реальнаго въ насъ и другихъ существахъ, то насъ и здѣсь ждутъ значительныя затрудненія. Прежде всего такая вѣра не можетъ относиться къ одной „чувственной формѣ“ такихъ существъ, къ ихъ тѣлу, которое мы признаемъ реальнымъ столько же и съ такимъ же основаніемъ, какъ и всякую другую чувственную форму; и она относится не къ отвлеченному понятію о ихъ личности или душѣ, такъ какъ это понятіе можетъ отсутствовать вовсе и первоначально (у дѣтей, напримѣръ) совершенно отсутствуетъ. Она относится къ ихъ предполагаемой внутренней индивидуальности, къ ихъ чувству, мысли, волѣ и, притомъ, къ самому субъекту этой воли, мысли и чувства — словомъ, *къ тому же самому, къ чему относится наша вѣра въ нашу собственную реальность*. Наша вѣра въ реальность чужого существа не есть вѣра въ реальность тѣла, доказательствомъ чего можетъ служить вѣра въ это чужое существо, переживающая разрушеніе его тѣла, — общераспространенная вѣра въ жизнь послѣ смерти. И вмѣстѣ съ тѣмъ наша вѣра въ чужую душу не есть вѣра въ отвлеченное понятіе, доказательствомъ чего можетъ служить то обстоятельство, что многіе вовсе отрицаютъ *понятіе* души и отвергаютъ въ принципѣ безсмертіе (хотя и не могутъ отказаться отъ неизбѣжной вѣры въ реальность чужого „я“). Вѣра относится не къ отвлеченному принципу и не къ чувственному явленію, а къ самой *реальности* чужого существа, которое существуетъ для себя такъ же, какъ я для себя существую, т.-е. къ его мыслящей, чувствующей,

дѣйствующей силѣ, къ его *являющейся индивидуальности* или субъекту и ни къ чему другому.

Единственная реальность, которая *дана* непосредственно моему сознанію, есть реальность моего субъекта, и потому я естественно *понимаю* всякую другую реальность черезъ эту и по аналогіи этой. И дѣйствительно, не трудно убѣдиться, что наше *понятіе* о реальномъ существѣ имѣетъ корень въ представленіи о живомъ существѣ, т.-е. о психической силѣ въ ея явленіи, — объ „энергіи", какъ выражался Аристотель.

Вначалѣ между одушевленнымъ и неодушевленнымъ, между жизнью и бытіемъ, существомъ и вещью — вовсе не кладется различія: все, что сознается реальнымъ, непосредственно олицетворяется, о чемъ свидѣтельствуютъ психологія, антропологія, языкъ всѣхъ народовъ. Лишь постепенно человѣкъ научается различать *вещь* какъ *фиктивное существо* отъ дѣйствительнаго индивидуальнаго существа. Но, тѣмъ не менѣе, онъ никогда не можетъ обойтись безъ олицетворенія, все равно фиктивнаго или безсознательнаго. Какъ дикарь и ребенокъ принимаютъ вещи за существа, такъ и мы обыкновенно придаемъ вещамъ какъ бы призрачную индивидуальность въ нашемъ воображеніи. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ въ всякой вещи мы имѣемъ представленіе, чувственный образъ, психическій фактъ, который какъ бы матеріализуется въ ней, получаетъ въ ней независимую отъ насъ реальность.

И даже тамъ, гдѣ мы силимся возможно яснѣе провести границу между существомъ и вещью, мы совершенно не въ силахъ обойтись безъ индивидуализаціи, олицетворенія, какъ только мы признаемъ данную вещь реальной. Все то, что не есть простой объектъ, который существуетъ только для какого-нибудь субъекта, — или для кого не существуетъ, или, существуя для другихъ, существуетъ и *для себя*, т.-е. будучи объектомъ, есть въ то же время *субъектъ*.

Возьмемъ наше понятіе *вещества*, которое въ механическомъ міросозерцаніи всего болѣе стараются противополагать понятію существа. Повидимому, признавая реальность вещества, мы всего энергичнѣе противорѣчимъ всякой идеалистической гипотезѣ. Однако, какъ мы старались показать вещество есть *явленіе* и признавать это явленіе реальнымъ, независимымъ отъ нашего ограниченнаго субъекта, значитъ лишь видѣть въ немъ объектъ всеобщаго сознанія, всеобщей чувственности, обусловленный субъектомъ высшаго порядка[1]).

[1]) Уже въ первой части нашего разсужденія мы стремились показать совершенную немыслимость понятія „вещей о себѣ" (Ding an sich) или „существо-

Если же, тѣмъ не менѣе, мы видимъ въ матеріи нѣчто большее, чѣмъ простой объектъ сознанія, больше, чѣмъ простую видимость, миражъ чувствующаго субъекта; если мы вѣримъ, что въ такомъ явленіи нашему субъекту дѣйствительно *является* нѣкоторое реальное сущее, — мы по необходимости признаемъ эту реальность существующею не только для насъ, но и для себя самой, т.-е. не только какъ объектъ, но и какъ *субъектъ*. И въ такомъ случаѣ мы можемъ мыслить этотъ признаваемый нами субъектъ во всевозможныхъ категоріяхъ сущаго: какъ единый универсальный субъектъ; какъ одну міровую силу, являющуюся нашему сознанію; какъ множество отдѣльныхъ взаимодѣйствующихъ субъектовъ-монадъ или живыхъ центровъ силъ, или какъ множество такихъ относительныхъ центровъ, объединенныхъ въ одномъ субъектѣ высшаго порядка и т. п.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ реальность представляется какъ реальное существо, какъ субъектъ, какъ *воля* — единственная сила, извѣстная намъ непосредственно. И тамъ, гдѣ мы говоримъ о вещахъ, какъ индивидуальныхъ предметахъ, мы олицетворяемъ ихъ путемъ сознательной или безсознательной фикціи.

4.

Такимъ образомъ, между религіозною вѣрой и той вѣрой, которая является основнымъ началомъ нашего познанія, не лежитъ непроходимой бездны, поскольку предметъ той и другой имѣетъ одно и то же общее опредѣленіе — сущее, какъ реальный, являющій себя невещественный субъектъ. Правда, задачи религіи и философіи различны, точно такъ же, какъ и способы познаванія. Но въ принципѣ противорѣчія между ними нѣтъ. Въ своихъ „Основныхъ началахъ философіи“ Гербертъ Спенсеръ высказываетъ подобное же положеніе: онъ признаетъ вѣру въ реальную Силу, лежащую за предѣлами явленія, основнымъ общимъ даннымъ религіи и науки, при чемъ онъ опредѣляетъ эту Силу какъ абсолютное непознаваемое. Но мы уже видѣли, что наука и философія опредѣляютъ эту „силу“ какъ *являющееся* и *мыслимое*, какъ *явленіе* и *идею*. Что же касается до религій, то нѣтъ ни одной изъ нихъ, которая признавала бы предметомъ своей вѣры Силу какъ таковую: въ религіи сила опредѣляется какъ тотъ или другой духъ. Въ то же время

нія о себѣ“ (an sich sein), т.-е. такихъ вещей или такого бытія, которое не существуетъ ни для себя, ни для кого-либо другого. Это понятіе представляется особенно нелѣпымъ въ приложеніи къ чувственной реальности матеріи, являющейся необходимо во времени и пространствѣ.

анализъ нашей вѣры въ являющуюся реальность убѣждаетъ насъ въ томъ, что и эта вѣра такъ же не заключаетъ ничего иного, кромѣ сознанія сущаго, какъ дѣйствующаго существа, какъ являющагося субъекта: въ этомъ общемъ опредѣленіи — все возможное содержаніе вѣры.

Дѣйствительно, нельзя указать другое несомнѣнное содержаніе вѣры въ собственномъ смыслѣ этого слова. Всякая другая вѣра оказывается или производною, коренящеюся въ этой вѣрѣ, или же совершенно мнимой. Такъ, я могу ошибочно смѣшивать вѣру съ знаніемъ и чувствомъ, поскольку элементъ вѣры присутствуетъ въ обоихъ. Или же я могу вѣрить въ тѣ или другія положенія, т.-е., выражаясь точнѣе, считать ихъ истинными или вѣроятными по тѣмъ или другимъ основаніямъ; но, въ концѣ концовъ, такая вѣра либо оказывается ложной, либо производится отъ знанія, либо, наконецъ, производится изъ основного факта вѣры, изъ сознанія существа, какъ дѣйствующаго субъекта, понимаемаго и чувствуемаго въ его явленіи.

Только такая вѣра въ сущее, какъ духовное начало, какъ субъектъ, имѣетъ въ себѣ внутреннее оправданіе. Если сущее есть только явленіе или идея, то вѣра не нужна. Если оно есть непознаваемая вещь въ себѣ, абсолютно чуждая чувству и мысли, — чуждая и внѣшняя какъ субъекту или духу, такъ и объекту или явленію, — то такая вѣра опять-таки сводится къ совершенно праздному и, вдобавокъ, нелогичному отвлеченному предположенію. При такомъ предположеніи вѣра все равно не можетъ служить воспріятіемъ реальности, абсолютно чуждой и внѣшней нашему духу. Какъ реальное, подлинное воспріятіе сущаго, вѣра мыслима лишь въ томъ случаѣ, если это сущее есть нѣчто сродное нашей подлинной реальности, нашему духовному существу. И, какъ мы видѣли, то положеніе, въ которомъ совпадаютъ вѣра, чувство и мысль состоитъ именно въ признаніи реальныхъ независимыхъ отъ насъ и вмѣстѣ соотносящихся съ нами существъ или субъектовъ, иначе — въ сознаніи *сущаго*, какъ конкретнаго существа, какъ объективирующей себя *самости*.

Предыдущія опредѣленія сущаго, какъ являющагося и какъ мыслимаго, не только не противорѣчатъ этому послѣднему опредѣленію, но, напротивъ, только въ немъ находятъ свое полное обоснованіе. Ибо міръ, какъ явленіе и какъ идея, какъ чувственный объектъ и мыслимый логическій объектъ — предполагаютъ чувствующій субъектъ и мыслящій субъектъ. И, съ другой стороны, объективно мыслимо и чувствуемо можетъ быть лишь то, что сродно мысли

и чувству, т.-е. объектъ, тожественный по существу съ своимъ субъектомъ. Поэтому сущее и можетъ быть предметомъ конкретнаго, объективнаго знанія.

5.

Если вѣра даетъ намъ непосредственное воспріятіе сущаго, то лежитъ ли въ ней самостоятельный источникъ абсолютнаго вѣдѣнія, какъ то признавали мистики различныхъ временъ и народовъ? Не должны ли мы по ихъ рецепту и на основаніи ихъ многовѣковаго опыта развивать въ себѣ исключительно эту способность непосредственнаго воспріятія сущаго, постепенно умерщвляя свою чувственность и приводя въ молчаніе самую мысль свою? Не должны ли мы отвлечься отъ внѣшняго воспріятія, отъ самой мысли нашей, чтобы въ нѣдрахъ нашего духа найти „самость“, абсолютный субъектъ сущаго, его „атманъ“, какъ выражаются Упанишады? Не лежитъ ли въ немъ и принципъ вѣдѣнія и начало бытія?

Мы приходимъ такимъ образомъ къ *мистическому идеализму*, который встрѣчается въ различныхъ формахъ у многихъ мыслителей нашего вѣка, исходившихъ изъ критики отвлеченнаго раціонализма и искавшихъ въ вѣрѣ и откровеніи — восполненія разсудочной философіи.

Но если чистый отвлеченный раціонализмъ представляется намъ несостоятельнымъ, то имѣетъ ли мистицизмъ болѣе прочныя основанія? Если наша мысль обусловлена имманентной ей вѣрой во всей своей дѣятельности — во всякомъ приложеніи категорій, понятій и представленій къ сущему, отдѣлима ли вѣра отъ чувства и мысли въ познавательномъ процессѣ? Можетъ ли она сама по себѣ служить самодовлѣющимъ источникомъ вѣдѣнія, помимо рефлектирующаго мышленія и чувственнаго опыта?

Пусть въ нашей вѣрѣ выражается внутреннее, центральное отношеніе нашего познающаго духа къ другимъ существамъ. Но если такъ, то какъ возможна ложная вѣра и гдѣ критерій истинной вѣры въ отличіе отъ вѣры ложной? Фактически существуетъ такое множество различныхъ, противоположныхъ вѣрованій въ области религіи, въ области мысли, во всѣхъ сферахъ жизни человѣческой, что едва ли въ самой вѣрѣ можно искать такого критерія. Опытъ и размышленіе обличаютъ, а слѣдовательно и исправляютъ ошибочныя вѣрованія. Правда, мы уже видѣли, что и опытъ, и размышленіе обосновываются вѣрою, которая имъ имманентна. Но если поэтому ни субъективное чувство, взятое само по себѣ, ни отвле-

ченная мысль не заключаютъ въ себѣ критерія истиннаго знанія, то слѣдуетъ ли искать такого критерія въ слѣпой, неразумной вѣрѣ? Не заключается ли онъ въ томъ сознаніи реальной соотносительности нашего существа съ другими существами, въ которомъ участвуютъ нераздѣльно и вѣра, и чувство, и мысль, которое проникаетъ и обусловливаетъ собою всю нашу душевную жизнь и познаніе, составляя его общую трансцендентальную форму и его основное данное?

Критика мистическаго идеализма.

1.

Въ наши дни, послѣ вѣкового развитія критической философіи и величайшихъ успѣховъ естествознанія, нерѣдко наблюдается возвращеніе къ мистицизму и притомъ въ наиболѣе грубыхъ его формахъ. Причиной такого „возвращенія къ типу предковъ“ является не одинъ суевѣрный инстинктъ человѣка, не одно отсутствіе или недостаточное распространеніе положительныхъ знаній. Въ мистицизмѣ сказывается неудовлетворенность эмпиризмомъ и раціонализмомъ, протестъ противъ современной науки, которая всего менѣе освѣщаетъ намъ область нашей духовной жизни. Въ немъ выражается стремленіе проникнуть въ эту область путемъ непосредственнаго опыта, чтобы найти въ ней рѣшеніе конечныхъ сомнѣній нашего ума и сердца; ибо ни частное эмпирическое познаніе природы, ни отвлеченности разсудочной метафизики не могутъ дать намъ самаго главнаго знанія — о нашемъ подлинномъ реальномъ существѣ. Грубый, чисто эмпирическій мистицизмъ, съ его различными суевѣріями — въ такъ называемомъ „спиритизмѣ“ или „оккультизмѣ“, прельщаетъ въ наши дни не однихъ невѣждъ. Онъ успѣлъ обратить нѣсколькихъ выдающихся ученыхъ естествоиспытателей и, несмотря на явный корыстный обманъ его профессіональныхъ жрецовъ, нерѣдко привлекаетъ вниманіе изслѣдователей, стремящихся проникнуть въ его „загадочныя явленія“. Въ своемъ цѣломъ однако такой выродившійся мистицизмъ со своими вымышленными или дѣйствительными экспериментами, со своими фантастическими теоріями и галлюцинаціями существуетъ въ сторонѣ отъ науки, которую онъ игнорируетъ, обращаясь къ „тайнымъ наукамъ“ маговъ и медіумовъ. Не мудрено, что мистицизмъ становится синонимомъ суевѣрія, а мистики стали дѣлиться на обманщиковъ и обманутыхъ.

Но именно въ виду такого положенія дѣла полезно выяснить себѣ ту относительную истину, которую заключаетъ въ себѣ дѣйствительный мистицизмъ, — какъ опытъ непосредственнаго познанія сущаго. Ибо мистицизмъ не всегда былъ тѣмъ собраніемъ отдѣльныхъ суевѣрій, какимъ онъ является нынѣ. Онъ облекался въ форму умозрѣнія, представляя умозрительную переработку нѣкоторыхъ основныхъ данныхъ внутренняго религіознаго опыта, данныхъ вѣры или непосредственнаго созерцанія сущаго. И поскольку вѣра является факторомъ нашего знанія, попытка гнозиса посредствомъ такой вѣры представляетъ намъ несомнѣнный интересъ, каковы бы ни были ея результаты. Интересъ этотъ увеличивается тѣми замѣчательными аналогіями и совпаденіями, которыя такъ часто встрѣчаются въ мистическихъ ученіяхъ самыхъ различныхъ религій, вѣковъ и народовъ — индусовъ, грековъ, евреевъ, арабовъ, германцевъ. Во многихъ случаяхъ мы не имѣемъ данныхъ предполагать какое-либо внѣшнее заимствованіе; въ другихъ — самое заимствованіе требуетъ объясненія при различіи условій и среды возникающихъ ученій. Сходство обусловливается здѣсь внутренними причинами, внутренними требованіями мистическаго гнозиса — единствомъ его задачи, его данныхъ, его точки отправленія. Недостаточность чувственнаго опыта и отвлеченной мысли для познанія сущаго сознавалась въ эпоху первоначальнаго развитія философіи не менѣе сильно, чѣмъ въ тѣ эпохи, когда опытныя знанія и отвлеченное умозрѣніе достигали своихъ величайшихъ успѣховъ. Съ другой стороны, и такіе успѣхи не должны мѣшать намъ видѣть границу эмпирическаго знанія и отвлеченной мысли, ихъ неизбѣжную неполноту.

Познаваемая нами дѣйствительность обусловлена формами чувственности и логическими категоріями. И если мы признаемъ, что наше познаніе внѣшней намъ дѣйствительности истинно въ основныхъ формахъ своихъ, что наши представленія и понятія *могутъ* или *должны* ей соотвѣтствовать, мы допускаемъ тѣмъ самымъ, что какъ наши представленія и понятія, такъ и эта соотвѣтствующая имъ дѣйствительность обусловлены тѣмъ же духовнымъ началомъ, какимъ обусловлены наша чувственность и логическій разумъ. Въ основаніи нашего сознанія, какъ и въ основаніи дѣйствительности лежитъ одинъ универсальный субъектъ. Это краеугольный камень всего идеализма, всего ученія о познаніи и о познаваемомъ сущемъ.

Всѣ объекты существуютъ для субъекта или на счетъ субъекта; всѣ относительные, соотносительные или соотносящіеся индивидуальные субъекты суть отчасти объекты, предметы отношеній и постольку

сами обусловлены абсолютнымъ, безотносительнымъ субъектомъ, къ которому сводится такимъ образомъ все реальное, изъ котораго вытекаетъ вся дѣйствительность, все мыслимое и чувствуемое, точно такъ же, какъ и самое чувство и мысль. Поэтому, познавая это абсолютное начало, мы познаемъ въ немъ всѣ вещи sub specie aeternitatis.

Сообразно этому, высшею цѣлью человѣческаго вѣдѣнія является познаніе абсолютнаго субъекта, — той „самости“ сущаго, которая обусловливаетъ собою всякое относительное, объективное существованіе, всякій объектъ мысли и опыта, точно такъ же, какъ и взаимоотношеніе индивидуальныхъ, относительныхъ субъектовъ.

Но возможно ли „объективное“ познаніе этого абсолютнаго субъекта? Можетъ ли онъ быть познанъ, какъ простой предметъ опыта, предметъ мысли и чувства, изъ частныхъ явленій сознанія и внѣшняго міра, или изъ отвлеченій нашего разума? Не обусловленный ничѣмъ внѣшнимъ, онъ можетъ быть познанъ лишь въ немъ самомъ и притомъ непосредственно, поскольку мы находимъ абсолютный субъектъ въ глубинѣ нашего „я“, — нашего чувства и разума, нашего ограниченнаго, относительнаго субъекта. Но для того, чтобы быть истиннымъ и адэкватнымъ абсолютному субъекту, его сознаніе предполагаетъ полное, интимное сліяніе съ нимъ: сознаніе абсолютнаго достижимо лишь подъ условіемъ утраты всякаго частнаго индивидуальнаго сознанія, всякаго относительнаго знанія и опыта, — подъ условіемъ рѣшительнаго отвлеченія отъ всей объективной дѣйствительности. Тамъ, гдѣ исчезаетъ всякое раздвоеніе ограниченнаго сознанія, противополагающагося внѣшнимъ объектамъ, гдѣ наше „я“ теряетъ себя, оно находитъ абсолютную самость — „атманъ“ всего сущаго. Такъ учили индійскія Упанишады; такъ учили и многіе позднѣйшіе мистики.

Повидимому, здѣсь исчезаетъ возможность заблужденій вѣры, ибо въ абсолютномъ она обрѣтаетъ свое истинное содержаніе. Ложная вѣра приписываетъ абсолютную реальность относительнымъ существамъ, или реальное самобытное существованіе — простымъ *объектамъ* нашей мысли, чувства или воображенія. Но если абсолютнымъ предметомъ вѣры является всеединая реальность, которая опредѣляется какъ подлинная *самость* сущаго, то всякая форма вѣры, направленной на отдѣльныя явленія, отдѣльные объекты мысли или представленія — очевидно не можетъ быть абсолютной, чистой формой вѣры. И постольку мистическій гнозисъ, стремясь къ познанію абсолютнаго, требуетъ послѣдовательнаго очищенія вѣры или не-

посредственнаго созерцанія — путемъ отвлеченія отъ внѣшнихъ предметовъ, отъ чувствъ, отъ представленій, отъ самой мысли даже. Это подготовительный, „отрицательный“ путь мистическаго созерцанія — via negationis.

Такъ, индійская теософія родилась среди самаго необузданнаго и фантастическаго политеизма, среди самой дикой миѳологіи, въ которой всѣ стихіи олицетворялись въ какихъ-то чудовищныхъ демонахъ, мѣняющихъ образы и наполняющихъ природу своими фантастическими силами. Но, умирая для міра и погружаясь въ нѣдра своего духа, индійскіе подвижники возвысились надъ этими призрачными богами и нашли въ себѣ того верховнаго Браму, субъектъ или „атманъ“ вселенной, въ которомъ они упраздняются.

Сначала мистикъ стремится вступить въ общеніе съ духовнымъ міромъ; затѣмъ онъ стремится овладѣть имъ въ его абсолютномъ началѣ. Сначала онъ вѣритъ въ безусловную реальность этого духовнаго міра и постепенно сознаетъ призрачный характеръ чувственнаго явленія, чувственнаго бытія. Но мало-по-малу и духовный міръ съ его откровеніями представляется ему относительнымъ явленіемъ, которому лишь ложная, несовершенная вѣра придаетъ абсолютное значеніе; прежніе боги либо обращаются въ призрачныхъ демоновъ, либо становятся аспектами, потенціями, эманаціями Всеединаго. Такова обычная форма мистическаго идеализма.

2.

Разсмотримъ здѣсь процессъ зарожденія и развитія мистическаго идеализма, какъ онъ изображается въ одномъ изъ древнихъ памятниковъ индійской мысли.

„Надо искать, надо стремиться познать атманъ (самость), для котораго не существуетъ грѣха, который не подверженъ старости, смерти, горести, голоду, жаждѣ, который имѣетъ истину предметомъ желаній и намѣреній своихъ. Тотъ овладѣваетъ мірами и всѣмъ, чѣмъ онъ желаетъ, кто достигаетъ познанія атмана“. Такъ сказалъ Праджапати.

Девы и Асуры вняли и сказали: „поищемъ атмана; когда ищешь его, овладѣваешь мірами и всѣмъ, что желаешь“. Тогда Индра изъ среды Девовъ и Вирочана изъ среды Асуровъ пустились въ путь [illegible], не сговорившись, пришли къ Праджапати съ горючимъ (для жертвы) въ рукахъ.

Они оставались тридцать два года послушниками. Праджапати сказалъ имъ: „Съ какимъ намѣреніемъ вы оставались здѣсь?“ Они

отвѣчали: „Почитаемый! тебѣ приписываютъ такія слова: надо искать, надо стремиться узнать атманъ, для котораго грѣха не существуетъ... и т. д. Желая познать его, мы оставались здѣсь“.

Праджапати сказалъ имъ: „тотъ *пуруша*, который видимъ въ глазу, есть атманъ. Да, — прибавилъ онъ, — это, Брама существо безсмертное и не знающее грѣха“. „Почитаемый! — сказали они, — есть пуруша, видимый въ водѣ, и тотъ пуруша, который виденъ въ зеркалѣ; какой это изъ двухъ?“ — „*Онъ виденъ во всѣхъ вещахъ*“, отвѣчалъ онъ.

„Посмотрѣвъ на себя въ сосудъ съ водой, скажите мнѣ, не узнали ли вы тамъ самихъ себя (свою самость — атманъ)?“ Оба посмотрѣли тогда въ сосудъ, наполненный водою. — „Что видите вы?“ спросилъ ихъ Праджапати. Они отвѣчали: „почитаемый, мы видимъ весь нашъ атманъ, совершенно похожій до волосъ и до ногтей“.

Праджапати сказалъ: „украсьтесь получше, нарядитесь въ красивыя одежды и пойдите посмотрѣться въ сосудъ, наполненный водою“. Тогда оба, украсившись, нарядившись въ прекрасныя одежды и разубравшись, посмотрѣлись въ сосудъ, наполненный водою. „Что видите вы?“ спросилъ ихъ Праджапати.

Они отвѣчали: „почитаемый, подобно тому какъ мы украсились, нарядились и разубрались, (такъ) и они (образы наши) украшены, наряжены, разубраны. Это ли атманъ?“ — „Да, это Брама, существо безсмертное и не знающее страха“. Они — Индра и Вирочана — ушли съ облегченнымъ сердцемъ.

Праджапати сказалъ, глядя на нихъ: „они уходятъ, не понявъ и не познавъ атмана. Тѣ, кто приметъ такое ученіе, будь то Девы или Асуры, — будутъ побѣждены“. Вирочана пришелъ къ Асурамъ съ облегченнымъ сердцемъ и далъ имъ такое наставленіе: „здѣсь одинъ атманъ долженъ быть почитаемъ, атманъ долженъ быть предметомъ попеченій. Почитая его, заботясь о немъ, мы обрѣтаемъ и этотъ, и другой міръ“.

Поэтому, еще и теперь говорятъ про человѣка, который не творитъ милостыни, не имѣетъ вѣры и не приноситъ жертвъ: „увы, онъ изъ рода Асуровъ“. Ибо таково правило (упанишадъ) Асуровъ. Они убираютъ мертвыхъ, даютъ имъ ароматы, вѣнки и прочее, украшая ихъ одеждами и уборами. Они думаютъ такимъ способомъ обрѣсти тотъ міръ.

Но Индра, пришедъ къ Девамъ, ощутилъ безпокойство: „точно такъ же, какъ онъ (атманъ, образъ котораго видѣлъ Индра) разукрашенъ, когда тѣло разукрашено, разряженъ, когда тѣло разряжено и разубрано, также точно онъ слѣпъ, когда тѣло слѣпо, убогъ, когда

тѣло убого, онъ погибаетъ, когда погибаетъ тѣло. Я не вижу здѣсь ничего выгоднаго".

Тогда, взявъ въ руки жертву для сожженія, онъ вернулся къ Праджапати. Этотъ сказалъ ему: „о Магаванъ! съ успокоеннымъ сердцемъ ушелъ ты съ Вирочаной, — какое желаніе приводитъ тебя вновь? „Индра отвѣчалъ (и разсказалъ ему свои сомнѣнія).

„Это правда, о Магаванъ, — отвѣчалъ Праджапати: — я дамъ тебѣ новыя объясненія объ атманѣ. Пробудь здѣсь еще тридцать два года". Индра остался еще тридцать два года. Тогда Праджапати сказалъ ему: „та вещь, которая услаждается во снѣ, вотъ атманъ". Онъ прибавилъ: „это Брама безсмертный и не знающій страха". Индра ушелъ съ успокоеннымъ сердцемъ, но, не дошедъ къ Девамъ, ощутилъ тревогу: хотя эта вещь, которая услаждается въ сновидѣніяхъ, не слѣпнетъ, когда тѣло слѣпо, не хромаетъ, когда оно хромо, не убога, когда оно убого, не испытываетъ ударовъ, когда его бьютъ; однако она нѣкоторымъ образомъ получаетъ удары, она нѣкоторымъ образомъ испытываетъ страданіе, она плачетъ нѣкоторымъ образомъ (во снѣ). Я не вижу тутъ ничего выгоднаго".

Съ жертвой для сожженія въ рукахъ онъ вернулся къ Праджапати, который сказалъ ему: „о Магаванъ, ты ушелъ съ успокоеннымъ сердцемъ; какое желаніе приводитъ тебя вновь?" Индра отвѣчалъ ему (и изложилъ свое сомнѣніе). „Это правда, о Магаванъ! — сказалъ Праджапати: — я дамъ тебѣ новыя объясненія объ атманѣ, но пробудь здѣсь еще тридцать два года". Индра остался еще тридцать два года. — И Праджапати сказалъ ему: „то, что въ состояніи сна сосредоточено, погружено въ полный покой и не сознаетъ никакого сновидѣнія — это есть атманъ; это Брама безсмертный и не знающій страха". Индра ушелъ съ успокоеннымъ сердцемъ, но не дошедъ до Девовъ, ощутилъ тревогу:

„Это (то, что погружено въ непробудный сонъ), не знаетъ въ такомъ случаѣ атмана *(т.-е. самого себя);* оно не можетъ сказать себѣ: „это я"; и оно не знаетъ и (другихъ) существъ *(т.-е. оно не знаетъ ни субъекта, ни объекта):* оно во власти смерти".

Тогда Индра съ жертвой для сожженія въ рукахъ вернулся къ Праджапати и т. д. и изложилъ ему свое сомнѣніе.

„Это правда, о Магаванъ, — сказалъ Праджапати: — я дамъ тебѣ новыя объясненія объ атманѣ и больше ничего не имѣю сказать тебѣ. Пробудь здѣсь еще пять лѣтъ". Индра пробылъ тамъ еще пять лѣтъ, всего сто одинъ годъ. Поэтому говорятъ, что Магаванъ пробылъ сто одинъ годъ послушникомъ у Праджапати. Тогда Праджапати сказалъ ему:

„О Магаванъ, это тѣло смертно; оно подвержено смерти; оно есть мѣстопребываніе атмана безсмертнаго и безплотнаго. Атманъ, соединенный съ тѣломъ, подверженъ удовольствію и страданію. Пока онъ связанъ съ тѣломъ, онъ не можетъ избавиться отъ удовольствія и страданія, но когда онъ отрѣшенъ отъ тѣла, удовольствіе и страданіе болѣе его не касаются.

„Вѣтеръ не имѣетъ тѣла. Туча, молнія, громъ — всѣ эти вещи безъ тѣла. Какъ всѣ эти явленія, возникающія изъ нѣдръ видимаго эѳира, облекаются въ весь свой блескъ и представляются въ свойственной имъ формѣ,

„Такъ *сампрасада* (т.-е. духъ, уснувшій безъ грезъ), поднимаясь изъ этого тѣла, облекается въ весь свой блескъ и проявляется въ той формѣ, которая ему свойственна. Онъ есть пуруша. Онъ прогуливается въ этомъ мірѣ, вкушая пищу, играя, услаждаясь съ женщинами, колесницами или съ своими родственниками, не заботясь о тѣлѣ, которое есть лишь придатокъ. *Прана* (душевная сила, spiritus vitalis) впряжена въ это тѣло, какъ вьючное животное въ колесницу.

...То, что думаетъ: „я хочу обонять“ — есть атманъ, и онъ чуетъ запахъ обоняніемъ. То, что думаетъ: „я хочу говорить“ — есть атманъ, и онъ говоритъ посредствомъ голоса. То, что думаетъ: „я хочу слышать“ — есть атманъ, и онъ слышитъ посредствомъ слуха.

„Сущность, которая мыслитъ: „я хочу думать“ — есть атманъ. *Манасъ* (центральный органъ сознанія, умъ, *mens*) есть его божественное око. Посредствомъ этого божественнаго ока атманъ наслаждается, взирая на всѣ предметы своихъ желаній.

„Девы, сущіе въ мірѣ Брамы, чтутъ этотъ атманъ. По этой причинѣ они овладѣли всѣми мірами и всѣми предметами своихъ желаній. Тотъ овладѣваетъ всѣми мірами и всѣми предметами своихъ желаній, кто, искавши, обрѣтаетъ познаніе атмана. „Такъ сказалъ Праджапати[1])“.

3.

Индра повидимому удовлетворился этимъ урокомъ и не возвращался болѣе „говѣть“ къ Праджапати, который болѣе ничего не имѣлъ ему сообщить. Во всякомъ случаѣ, сто одинъ годъ, проведенные Индрой въ послушаніи, пошли ему въ пользу, — разъ онъ овладѣлъ всѣми мірами и всѣми предметами своихъ желаній. Послѣд-

---

[1]) Чандогья Упанишадъ у Реньо (Materiaux p. servir à l'histoire de la philos de l'Inde, Paris 1876) 108—117.

нія пять лѣтъ являются повидимому особенно плодотворными, заканчиваясь объясненіемъ и повтореніемъ всего пройденнаго курса. И послѣднее сомнѣніе Индры относительно выгоды непробуднаго сна — сампрасады — дѣлаетъ большую честь этому богу, такъ какъ многіе изъ его соотечественниковъ вполнѣ успокоиваютъ свои сердца въ нѣмомъ ничтожествѣ нирваны.

Праджапати постепенно, послѣдовательно раскрываетъ истину своему ученику въ связи съ его личными аскетическими усиліями. О самости, объ Атманѣ, нужно пещись прежде всего, ибо въ немъ заключается все. „Мужья, жены, дѣти, богатства, всѣ міры, — словомъ, вся вселенная, — дороги намъ не ради вселенной, мужей, женъ, міровъ и боговъ, а ради Себя — Атмана; ибо и боги, и міры, и всѣ существа отвергли бы какъ чужого того, кто сталъ бы признавать ихъ отличными отъ этой самости — отъ Атмана. „Этотъ Брама, эти міры, эти боги, эти существа, эта вселенная есть атманъ“ [1]). Онъ есть нить, связующая вмѣстѣ всѣ міры и всѣ существа [2]).

Гдѣ же слѣдуетъ искать этотъ атманъ? Прежде всего всякое существо, поскольку оно существуетъ, имѣетъ его въ себѣ. „Онъ виденъ во всѣхъ вещахъ“. Не есть ли эта самость вещей — ихъ двойникъ, ихъ образъ или призракъ, какъ то думаютъ тѣ племена, которыя чтутъ усопшихъ и демоновъ? Такъ же думаютъ, повидимому, и многіе современные „оккультисты“. Но „кто бы они ни были, — Девы или Асуры, — они будутъ побѣждены“, ибо они стоятъ на низшей ступени мистицизма, принимая призраки за откровеніе духа. Какъ тѣло, такъ и его призракъ, не есть истинная самость человѣка и всѣхъ вещей, и познаніе призраковъ не заключаетъ въ себѣ „ничего выгоднаго“. Наша истинная самость отлична отъ тѣла и мы находимъ ее тамъ, гдѣ перестаемъ ощущать или сознавать наше тѣло, напримѣръ во снѣ. Но и эта вторая ступень — ступень грезящаго мистицизма — все же является недостаточной. Наша душа, грезящая въ сновидѣніяхъ и каталептическихъ состояніяхъ, есть ограниченное существо, подверженное страданію и связанное съ тѣломъ: она не есть „абсолютная самость“ — Атманъ, не знающій страха, творящій изъ себя всѣ міры. Оставляя чувственный міръ и погружаясь въ міръ видѣній, мы еще не находимъ „ничего выгоднаго“, хотя во внутренней жизни нашей психической реальности мы приближаемся къ первоисточнику нашего бытія. Со-

[1]) Ib. 118—119. Brhad. âranyaka Upanischad 2, 4, 5—6.
[2]) Ib. 122. Brh. âr. 3, 7.

вершенное освобожденіе отъ тѣла и всего чувственнаго, всего объективнаго, внѣшняго нашей самости — и полное погруженіе въ эту основу нашего существа — есть непробудный, невозмутимый грезами вѣчный покой. Вотъ Брама — „вѣчное существо, не знающее смерти“, страданія и страха. Конечное „познаніе“, созерцаніе этого „существа“, полное сліяніе съ нимъ, блаженство вѣчнаго, божественнаго покоя внѣ призрачнаго явленія, внѣ дробнаго бытія съ его ложью, страданіемъ и борьбою — вотъ конечная цѣль индійской мистики. Къ ней стремятся мыслители, отчаявшіеся въ возможности раціональнаго познанія; къ ней стремятся индійскіе аскеты и нѣкоторые христіанскіе мистики. И однако Индра не находитъ „никакой выгоды“ и въ этомъ вѣчномъ Атманѣ, въ этомъ океанѣ забвенія, гдѣ безслѣдно исчезаетъ все индивидуальное, теряя сознаніе себя и всѣхъ другихъ существъ.

Все это совершенно понятно: Атманъ есть всѣ вещи; онъ есть наша душа, нашъ субъектъ отличный отъ тѣла и онъ — абсолютная „самость“ всѣхъ вещей; понятно и сомнѣніе Индры — въ выгодѣ такого познанія, въ которомъ расплывается самое сознаніе. Труднѣе понять, какую выгоду получилъ онъ изъ послѣдняго наставленія Праджапати. Для этого нужно принять во вниманіе самый методъ ученія и его продолжительность: то было аскетическое радѣніе или говѣніе (tapas), — не курсъ отвлеченной метафизики. То было *практическое* познаніе Атмана.

Безъ тѣла, безъ міра, безъ внѣшнихъ объектовъ — духъ, Атманъ — не можетъ чувствовать или сознавать что-либо, а тамъ, гдѣ онъ имѣетъ тѣло — онъ страдаетъ, подверженъ внѣшнему ограниченію, гнету, насилію, смерти. Такимъ образомъ онъ въ одно и то же время погруженъ въ непробудный покой, и движется, живетъ въ мірѣ. Поэтому подвижникъ, достигшій познанія Атмана, съ одной стороны, обрѣтаетъ въ себѣ его „блаженное успеніе и вѣчный покой“, а съ другой — „прогуливается“ въ мірѣ и наслаждается его благами, не заботясь о тѣлѣ и о скорбяхъ его, такъ какъ ничто не можетъ болѣе возмутить совершеннаго гностика, или достигнуть той глубины, въ которую его духъ погрузился. Ибо его внутренній человѣкъ, его духъ или „пуруша“ отождествился не съ тѣломъ, не съ призракомъ, не съ индивидуальною душой, а съ самимъ Брамою, въ которомъ онъ „спитъ безъ грезъ“. Но вмѣстѣ, какъ вѣтеръ или молнія, возникающіе изъ безплотной атмосферы, онъ проявляется въ самыхъ различныхъ формахъ. Онъ видитъ свое отраженье въ образѣ каждаго человѣка,

онъ сознаетъ себя во всѣхъ тваряхъ: tat twam asi — „это — ты еси“, т.-е. все это, что ты видишь, есть ты самъ. Въ глубинѣ нашего существа мы солидарны со всѣмъ сущимъ, мы — едино со всѣмъ; и освободившись отъ всего объективнаго, мы находимъ въ себѣ ту „волю бытія“, ту „самость“ сущаго, тотъ абсолютный субъектъ, который обосновываетъ всѣ объекты, обусловливаетъ все относительное бытіе. Въ ней, въ этой „самости“, обрѣтаемъ мы всѣ міры и всѣ предметы нашихъ желаній, поскольку весь міръ есть ея объективація.

Какъ паукъ выпускаетъ изъ себя паутину и вновь поглощаетъ ее въ себя, такъ Брама, чистая, абсолютная воля, свободная отъ всякаго гнета, отъ всякаго объекта, создаетъ изъ себя міры и объемлетъ ихъ. И тотъ, кто оставилъ міръ, оставилъ свою душу и вошелъ въ свой Атманъ, кто погрузился въ ту глубину, изъ которой вытекаютъ всѣ помыслы и желанія, въ то начало, которымъ обосновывается какъ внѣшній міръ объектовъ, такъ и внутренній міръ сознанія, — тотъ овладѣлъ всѣми мірами, тотъ въ одно и то же время творитъ ихъ какъ божество и живетъ въ нихъ какъ тварь, тотъ видитъ себя во всѣхъ тваряхъ и во всѣхъ тваряхъ — единый Атманъ.

Для такой науки сто одинъ годъ — короткій срокъ, и тотъ, кто ее дѣйствительно усвоилъ, получаетъ господство не только надъ міромъ явленій во времени и пространствѣ, но и надъ самыми богами. Извѣстно, что индусы приписываютъ своимъ подвижникамъ чудодѣйственныя способности и даръ ясновидѣнія. Мы не можемъ разбирать, что въ такихъ разсказахъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, что въ нихъ басня или простая сказка. Аскеты, не достигшіе высшихъ ступеней гнозиса, могутъ „отводить глаза“ себѣ и другимъ, показывая тѣ или другіе фокусы, быть-можетъ развивая въ себѣ извѣстныя психическія способности, — объ этомъ намъ трудно судить съ достовѣрностью. Несомнѣнно одно, что *пріемы* аскетическихъ упражненій, направленныхъ на развитіе такихъ „телепатическихъ“ способностей, — болѣе или менѣе однородны у подвижниковъ самыхъ различныхъ народовъ и религій[1]). Что касается до совершеннаго подвижника, духъ котораго погрузился въ созерцаніе абсолютной самости, то врядъ ли онъ станетъ продѣлывать психологическіе или иные фокусы,

---

[1]) См. Regnaud стран. 181, La délivrance par l'ascétisme et l'extase (таковы безмолвіе, поздревое дыханіе, сосредоточенье при помощи извѣстныхъ психофизическихъ пріемовъ, самоумерщвленіе всѣхъ чувствъ и подавленіе жизненныхъ функцій и пр.).

хотя быть можетъ, самыя трансцендентальныя условія воспріятія и волевого дѣйствія для него видоизмѣняются подъ вліяніемъ его аскетической гимнастики. Нарушенія законовъ природы тутъ, очевидно, нѣтъ; но могутъ быть явленія такихъ законовъ, которые намъ пока неизвѣстны.

Такъ, напримѣръ, подвижникамъ всѣхъ временъ и народовъ приписывалась способность ясновидѣнія въ пространствѣ и времени — въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Многіе отвергаютъ возможность такого явленія, другіе признаютъ его, ссылаясь на личный опытъ. Но отвергать безусловно возможность такого „*апріорнаго воспріятія*“ — значитъ признать абсолютными трансцендентальныя условія чувственнаго, эмпирическаго воспріятія. На такое признаніе, однако, не имѣетъ право ни истинный эмпирикъ, не знающій ничего, кромѣ относительнаго, ни идеалистъ, признающій абсолютный субъектъ въ основѣ всѣхъ отношеній: ибо такой субъектъ не подчиненъ трансцендентальнымъ условіямъ ограниченнаго сознанія, точно такъ же какъ и, наоборотъ, трансцендентальныя условія нашей нормальной чувственности не могутъ быть абсолютными, т.-е. опредѣлять собою абсолютный субъектъ. Съ другой стороны, признавать возможность ясновидѣнія — значитъ допускать возможность апріорнаго воспріятія вещей, которое очевидно должно происходить при иныхъ трансцендентальныхъ условіяхъ, чѣмъ эмпирическое чувственное воспріятіе. И если всякое объективное, относительное существованіе обусловливается въ концѣ концовъ абсолютнымъ сверхвременнымъ и сверхпространственнымъ субъектомъ, то апріорное воспріятіе въ отличіе отъ внѣшняго или эмпирическаго обусловливается *внутреннимъ* отношеніемъ воспринимающаго къ воспринимаемому чрезъ конечное посредство той же абсолютной сверхчувственной основы нашего бытія и сознанія. Поскольку индійскіе аскеты отрѣшаются отъ внѣшнихъ чувствъ и погружаются въ свою самость, они и думаютъ найти въ ней источникъ такого вѣдѣнія[1]).

Дальше этихъ отвлеченныхъ соображеній мы не идемъ и не можемъ разсматривать въ высшей степени сложныхъ *психологическихъ* условій подобныхъ явленій. Возможно ли такое практическое осуществленіе мистическаго гнозиса и, главное, *въ какой мѣрѣ* — пусть рѣшаетъ тотъ, кто пожелаетъ продѣлать надъ собою тѣ экспери-

[1]) Подобно другимъ мистикамъ, они допускаютъ цѣлую лѣствицу ступеней въ процессѣ внутренняго самоосвобожденія духа, начиная отъ чисто-пассивнаго усыпленія тѣлесныхъ чувствъ и кончая совершенной свободой, полнымъ слія-ніемъ съ Божествомъ. И этой лѣствицѣ соотвѣтствуетъ рядъ ступеней мистическаго гнозиса и рядъ посредствующихъ духовныхъ силъ или потенцій.

менты, которымъ подвергаютъ себя аскеты въ теченіе ихъ долговременнаго искуса. Психологическія лабораторіи со всѣми ихъ машинами едва ли помогутъ разрѣшенію этихъ вопросовъ. Но для насъ важенъ только теоретическій результатъ мистики, поскольку она соприкасается съ умозрительнымъ ученіемъ идеализма. Правда, что „Атманъ", какъ абсолютный субъектъ, признается теоретически непознаваемымъ, — въ отличіе отъ объектовъ: онъ достижимъ лишь практически[1]). Но это практическое сліяніе съ нимъ, это отожествленіе съ Брамою (aham Brahma asmi) — все же признается абсолютнымъ вѣдѣніемъ.

Въ Индіи положено первое основаніе идеалистической философіи: впервые абсолютное всеединство было сознано здѣсь какъ духовное начало; впервые въ человѣческомъ духѣ найдена была сила, побѣждающая міръ.

4.

Мы не имѣемъ данныхъ для историческаго сближенія греческой и западно-европейской мистики съ индійской. Въ Греціи мистицизмъ является логически необходимымъ моментомъ въ развитіи философской мысли, искавшей въ откровеніи, въ мистической интуиціи Всеединаго Сущаго — восполненіе и обоснованіе отвлеченнаго умозрѣнія. Западно-европейскій мистицизмъ опредѣляется, съ одной стороны, философскимъ неоплатонизмомъ, а съ другой — положительными историческими данными христіанства, — Евангеліемъ Христа, Его личностью и церковными догматами. Христіанство съ его универсальнымъ характеромъ далеко не можетъ опредѣляться какъ религія „непосредственнаго" откровенія и существенно отличается отъ всякаго мистическаго гностицизма. Во всякомъ случаѣ мистицизмъ нормируется въ христіанствѣ нѣкоторыми основными положительными и объективными нормами (1 Іоан. 4, 1—3). Но, несмотря на всѣ эти различія, на Западѣ, какъ и на Востокѣ, одностороннее развитіе мистицизма въ своемъ стремленіи достигнуть сверхчувственнаго, непосредственнаго познанія сущаго нерѣдко вело одинаковымъ путемъ къ аналогичнымъ результатамъ.

Чтобы достигнуть абсолютнаго сущаго, надо умереть для міра, умереть для себя самого, погрузиться въ безмолвіе, въ тишину, невозмущаемую никакимъ чувствомъ, желаніемъ или помысломъ[2]). Умерщвленіе плоти, аскетическое внутреннее самоумерщвленіе воли,

---

[1]) Ср. Deussen: „Das System des Vedanta" (Lpzg, 1883), S. 153—5.
[2]) Ср. Реньо — указанная глава объ искупленіи путемъ аскетизма и экстаза.

чувствъ и разума есть условіе такого вѣдѣнія. Такъ учатъ индійскіе мудрецы и нѣмецкіе мистики, Упанишады и Санкарачарія, Мейстеръ Экгартъ и Якобъ Бёме. Тотъ, кто неравнодушенъ къ самому аду, кто еще способенъ въ аду испытывать мученіе, тотъ еще не достигъ совершенства.

Wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben,
Der hat sich noch nicht ganz dem Höchsten übergeben[1]).

Тамъ, гдѣ исчезаетъ грань между субъектомъ и объектомъ, между видящимъ и видимымъ, гдѣ прекращается всякое раздвоеніе между ними,— тамъ остается одинъ чистый недѣлимый свѣтъ, тамъ индивидуальность распускается, какъ капля росы въ лучахъ солнца, тамъ живетъ Брама или Божество. Здѣсь уже нѣтъ созерцанія, въ которомъ видящее отлично отъ видимаго, но то и другое едино, какъ учитъ Плотинъ (VI, 9, 10, 11). Здѣсь упраздняется раздвоеніе, различіе между индивидуальнымъ и абсолютнымъ субъектомъ[2]). Гдѣ остается индивидуальность съ ея самоутвержденіемъ и эгоизмомъ, гдѣ это ничтожество хочетъ быть о себѣ или для себя,— тамъ адъ борьбы, зла, лжи, призрачнаго существованія,— тамъ царство „князя вѣка сего“[3]). Лишь въ полной нищетѣ, въ полномъ очищеніи, упрощеніи (ἁπλωσις), истощаніи человѣческой воли, человѣческаго духа — онъ обрѣтаетъ въ себѣ полноту Божества, которая поглощаетъ его въ своей безднѣ, соединяется съ нимъ, растворяя его въ своемъ свѣтѣ. Какъ рѣки, впадая въ океанъ, теряютъ названіе и образъ, такъ мудрый, освободившись отъ имени и личности, становится одно съ божественнымъ Брамой.

Das Tröpflein wird das Meer, wenn ist in's Meer gekommen,
Die Seele Gott, wenn die in Gott ist aufgenommen.

Индійскій аскетъ силой своего личнаго подвига побѣждаетъ боговъ, освобождается отъ ихъ власти. Пока для него существуютъ боги, т.-е. пока онъ еще отличаетъ ихъ отъ себя,— онъ еще не достигъ совершеннаго вѣдѣнія: „онъ какъ скотъ для боговъ“, которымъ они кормятся. Неоплатоники и нѣмецкіе мистики, въ своемъ

---

[1]) Ангелъ Силезій: „Cherubinischer Wandersmann“. Ср. Deussen Syst. d. Vedanta, S. 84 — второе правило для истиннаго гностика.

[2]) Ср. Regnaud, 130 сл.

[3]) Ср. Theologia Deutsch (весьма популярный мистическій трактатъ, написанный, какъ думаютъ, въ XV в.) гл. 22 (ed. Pfeiffer)... „Denn Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir und desgleichen gehört alles zum bösen Geiste“ ср. гл. 36, 40, 44, 49 и др.

стремленіи слиться съ Божествомъ, такъ же усиливаются подняться выше личнаго Бога или точнѣе — личности Божества.

„Когда я стоялъ въ моей первой причинѣ, — говоритъ Мейстеръ Экгартъ, — я не имѣлъ никакого Бога и былъ самъ собою. Я не хотѣлъ ничего, не желалъ ничего, исповѣдуя себя самого по божественной истинѣ. Тогда я хотѣлъ самого себя и не хотѣлъ никакой другой вещи; что я хотѣлъ, то я и былъ, и что я былъ, того я и хотѣлъ и тамъ находился безъ Бога и безъ всѣхъ вещей. Когда же я вышелъ изъ *(этой)* моей свободной воли и воспринялъ мое тварное естество, тогда возымѣлъ я и Бога; ибо прежде, чѣмъ возникли твари, Богъ не былъ Богомъ: Онъ былъ то, что Онъ былъ *(т.-е. той же всеединой чистой и безосновной Волей)* Когда же возникли твари и восприняли свое тварное естество, тогда Богъ сталъ Богомъ — не самъ въ Себѣ, а въ тваряхъ сталъ Онъ Богомъ. — Такъ вотъ мы и говоримъ, что Богъ, поскольку Онъ есть Богъ, не составляетъ конечной цѣли для тварей, какъ бы ни было велико то сокровище, какимъ самая малая тварь обладаетъ въ Богѣ. И еслибъ возможно было, чтобы муха имѣла разумъ и могла разумно искать вѣчную бездну божественнаго естества, то мы говоримъ, что Богъ, со всѣмъ тѣмъ, что есть Богъ, не могъ бы наполнить или удовлетворить этой мухи. Поэтому мы молимъ, чтобы намъ отрѣшиться отъ Бога (dass wir Gottes ledig werden) и воспріять истину и вкушать вѣчность, въ ней же горніе ангелы и души равны — тамъ, гдѣ я стоялъ и хотѣлъ то, что я былъ, и былъ, что я хотѣлъ. Столь нищъ долженъ быть человѣкъ волей и столь мало хотѣть и желать, какъ онъ хотѣлъ и желалъ тогда, когда онъ былъ ничто“. Такой человѣкъ долженъ забыть себя, Бога и всѣ твари, обнищать волей, знаніемъ и сознаніемъ, ибо тамъ, гдѣ самъ Богъ перестаетъ быть разумомъ и сознаніемъ, гдѣ Онъ перестаетъ сознавать что-либо, — тамъ Онъ отрѣшенъ отъ всѣхъ вещей и поэтому самому именно тамъ Онъ есть все и обнимаетъ въ себѣ все[1]).

Такимъ образомъ Божество является какъ Богъ или Господь лишь съ относительной, внѣшней точки зрѣнія. Еще болѣе послѣдовательно проводится эта мысль въ индійской Ведантѣ, гдѣ Брама или абсолютный Атманъ опредѣляется какъ Господь (îçvara), личный Богъ, — лишь въ эксотерическомъ ученіи, для несовершенныхъ гностиковъ[2]).

---

[1]) См. Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, 1857) проповѣдь LXXXVII (с. 281 сл.).

[2]) Таково такъ же значеніе Логоса у Филона и у нѣкоторыхъ изъ его христіанскихъ послѣдователей.

существованія, дѣлаясь, такъ сказать, концентрическимъ абсолютной самости, человѣкъ возстановляетъ въ себѣ нормальное отношеніе міра къ его первоосновѣ, между тѣмъ какъ эгоистическое самоутвержденіе, жажда раздѣльнаго существованія, чувственныя похоти и влеченія отвлекаютъ человѣка отъ истинной „самости“ сущаго, подчиняютъ его лжи, страданію, смерти и заставляютъ его вѣрить въ ложь и смерть.

5.

Какъ ни значительны такіе практическіе результаты съ точки зрѣнія религіозной морали или съ точки зрѣнія современнаго пессимизма, мы должны спросить себя, насколько они состоятельны съ чисто-теоретической точки зрѣнія. Какъ доказать, что мы дѣйствительно обрѣтаемъ внутри себя познаніе абсолютной „самости“, что мы познаемъ сущее, отвлекаясь отъ всякаго явленія и погружаясь въ нѣдра нашего духа путемъ какой-то самогипнотизаціи? Опредѣляется ли истинно-сущее, какъ абсолютный Атманъ — безличная самость, безпредметная мысль, или чистая безпредметная воля, свободная отъ всякихъ помысловъ и желаній? По Шопенгауэру, который принимаетъ по-своему результаты индійскаго идеализма, такая воля страждетъ въ вѣчной жаждѣ желанія тамъ, гдѣ она тяготѣетъ къ мнимому, призрачному центру, или дробится на множество влеченій въ мірѣ явленія. И только аскетическое самоумерщвленіе такой похотной воли, индивидуальной воли и сознанія вообще, только прозрѣніе ничтожества міра возвращаетъ міровую волю — субъектъ мірового процесса — къ самой себѣ въ состояніе блаженнаго покоя нирваны.

Но если абсолютная чистая всеединая воля есть истинная сущность „всѣхъ міровъ“, если объективный міръ явленій есть лишь обманчивый призракъ, который безусловно не соотвѣтствуетъ истинному существу этой воли, этого субъекта, то какъ объяснить самое существованіе, возникновеніе такого призрака? Если истинно существуетъ только абсолютный субъектъ, то какъ возможно существованіе относительное, индивидуальное? И далѣе, допустивъ даже, что чувственный міръ есть простой призракъ, мы все-таки должны признать, что мысль о немъ, мышленіе, направленное на его познаніе, — не призрачно. А между тѣмъ именно посредствомъ мысли мы и понимаемъ міръ.

Во всякомъ случаѣ мистическій гнозисъ съ своимъ пантеизмомъ находится въ видимомъ противорѣчіи съ живымъ человѣческимъ со-

знаніемъ. И для того, чтобы разрѣшить такое противорѣчіе, требуется либо аскетическое самоумерщвленіе этого сознанія, либо же изобрѣтеніе цѣлой теогонической и космогонической системы для согласованія мистическаго умозрѣнія съ опытомъ и мышленіемъ. Если самъ по себѣ конечный результатъ аскетическаго созерцанія приводитъ подвижника къ блаженству нирваны или сну безъ грезъ, который невозможно „опровергать“ какими-либо теоретическими соображеніями, то, съ другой стороны, совершенно ясно, что такой сонъ неизбѣжно прекращается тамъ, гдѣ есть какая-нибудь объективная мысль или воспріятіе, гдѣ есть какая-нибудь конкретная воля, — словомъ, гдѣ есть духовная жизнь. Весь аскезъ мистика именно и направленъ на то, чтобы въ корнѣ отрѣшиться отъ всякой индивидуальной границы, отъ всего объективнаго. А отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что весь объективный міръ, точно также какъ и все конкретное сознаніе, хотя бы мы признавали и то, и другое призрачнымъ сновидѣніемъ, — не объяснимы изъ чистой безсознательной „самости“, изъ этого духа, „спящаго безъ грезъ“. И если міръ обусловленъ чувствующимъ и мыслящимъ субъектомъ, сознающимъ началомъ, то непонятно, откуда такое начало могло явиться.

Здѣсь граница чистаго мистическаго идеализма, ибо какъ только мы обращаемся къ разуму, къ чувственности, къ объективному бытію, мы выходимъ изъ сферы абсолютнаго мистическаго единства. Тѣмъ не менѣе, послѣдовательно развитое мистическое ученіе не можетъ обойти вопроса объ отношеніи абсолютнаго сущаго къ являющейся дѣйствительности, ко множеству существъ, составляющихъ вселенную. Правда, этотъ вопросъ разрѣшается обыкновенно въ болѣе или менѣе отрицательномъ смыслѣ: дѣйствительность улетучивается, расплывается въ лучахъ Божества, обращаясь въ призрачную аллегорію вѣчности. Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss. Но тамъ, гдѣ требуется отыскать начало, основаніе дѣйствительности въ самомъ абсолютномъ, мы, какъ и слѣдуетъ ожидать, встрѣчаемся съ значительными разногласіями.

Для индійскаго мистика, какъ и для Шопенгауэра, дѣйствительный міръ есть непостижимая греза, возникающая изъ нѣдръ абсолютнаго, какъ видѣніе или галлюцинація, вызванная магической силой желанія. Еще мудрецы Ригъ-Веды видятъ въ этомъ „*желаніи*“ — звено или „связь между бытіемъ и не бытіемъ“. (Ригъ-Веда, X, 129). Но, съ одной стороны, возникновеніе грезъ и желанія необъяснимо изъ неизмѣнной самодовлѣющей самости, чуждой всякихъ грезъ и желаній въ своемъ вѣчномъ покоѣ; а съ дру-

ороны сознаніе міра, разумная оцѣнка дѣйствительности, хотя бы
ь качествѣ грезы, предполагаетъ не болѣе глубокій сонъ, не само-
ипнотизацію, а скорѣе полное пробужденіе мыслящаго духа. Міръ
леній предполагаетъ чувственность и предполагаетъ мысль. Если
ъ есть „видѣніе“ или „откровеніе“ абсолютнаго Духа, то онъ
едполагаетъ мысль и чувство въ самомъ этомъ Духѣ, который,
кимъ образомъ, отъ начала не можетъ ограничиваться своею абс-
актною самостью, своимъ субъективнымъ Атманомъ. Если же дѣй-
вительный міръ есть галлюцинація отдѣльной индивидуальной души,
нужно объяснить, откуда берется эта индивидуальность съ ея
слью и чувствомъ, и почему существуетъ одинъ и тотъ же объек-
вный міръ явленій для множества соотносящихся и солидарныхъ
жду собою индивидуальностей?

Эти вопросы неизбѣжно приводятъ къ самымъ различнымъ рѣ-
еніямъ. На ряду съ абсолютнымъ Атманомъ или въ немъ самомъ
ризнается другое начало — чувственности, разума, причина явленія,
йствительности. Такъ, на ряду съ спиритуалистическимъ пантеиз-
омъ Веданты возникаетъ дуалистическое ученіе Капилы. Шопен-
ауэръ рядомъ съ своей волей или волящимъ субъектомъ признаетъ
„субъектъ познанія“ (Subject des Erkennens), который служитъ
„носителемъ міра“, т.-е. обусловливаетъ собою „міръ какъ пред-
тавленіе“, — являющуюся дѣйствительность. Гартманъ вмѣстѣ
ъ Волей признаетъ въ своемъ „Безсознательномъ“ начало объек-
ивной мысли — абсолютную „Идею“. Неоплатоники, языческіе и
ристіанскіе, принимали цѣлую систему эманацій, излученій абсолют-
аго начала, и первою изъ такихъ эманацій является Разумъ (νοῦς)
ли *Логосъ*, который обнимаетъ совокупность идей сущаго, общихъ
ормъ и прототиповъ дѣйствительности — въ одной всеединой идеѣ.
акимъ образомъ, само абсолютное опредѣляется какъ сознающее
ебя, объективирующее, раскрывающее себя всеединство. Этого мало:
но раскрываетъ себя въ *реальномъ* множествѣ, какъ это пока-
ываетъ нашъ опытъ, наше конкретное сознаніе. Абсолютное не
трицаетъ дѣйствительности, а обосновываетъ ее. Оно не было бы
бсолютнымъ, если бы исключало ее, или могло исключаться ею.

Но если такъ, то принципъ мистическаго идеализма оказывается
едостаточнымъ, поскольку онъ исключаетъ реальное множество и
онкретное сознаніе. Это не абсолютный, а односторонній принципъ,
граниченный своею односторонностію. Абсолютное сущее, которое
не можетъ быть обусловлено или ограничено ничѣмъ внѣшнимъ,
не ограничивается и своей субъективною самостью, своимъ „атма-

ѣльныя явленія служатъ ему откровеніемъ Божества и мистиче-
е откровеніе — ключомъ къ совершенному естествознанію, къ раз-
ѣнію мірового процесса въ частяхъ и въ цѣломъ.

Здѣсь однако мы встрѣчаемся съ роковымъ вопросомъ: гдѣ кри-
ій такого гнозиса, гдѣ ручательство его абсолютной истинности —
имо субъективной увѣренности? Я не вижу основанія сомнѣваться
томъ, что многіе мистики дѣйствительно переживали тѣ состоянія
тѣ „откровенія“, о которыхъ они свидѣтельствуютъ. Но какъ
овѣрить ихъ опытъ и убѣдиться въ непогрѣшимости ихъ гно-
ческаго ясновидѣнія? Какъ различить болѣе или менѣе смутные
блески высшаго сознанія, преломленные въ человѣческой фантазіи,
субъективныхъ грезъ этой фантазіи или отъ постороннихъ
хическихъ внушеній, принимаемыхъ за абсолютное откровеніе?
можемъ повѣрить на слово тѣмъ или другимъ свидѣтелямъ,
общающимъ намъ о своемъ внутреннемъ опытѣ; но мы не можемъ
нять на вѣру той абсолютной оцѣнки, которую они склонны
давать этому опыту. Мистики всѣхъ временъ и народовъ схо-
ся довольно близко въ той части своего ученія, которая возво-
тъ насъ къ мистическому созерцанію абсолютнаго; но попытки
нять природу, понять мірозданіе изъ абсолютнаго, какъ и слѣ-
тъ ожидать, представляютъ самыя значительныя различія. И по-
льку каждый гностикъ претендуетъ на непосредственное внутреннее
ниманіе вещей, намъ приходится разбираться въ цѣломъ хаосѣ
отиворѣчивыхъ мнѣній и фантастическихъ положеній. Очевидно
бдуетъ искать помощи въ *раціональной философской и научной*
итикѣ всѣхъ этихъ мнѣній. При отсутствіи философской и научной
ели фантазія заявляетъ свои державныя права; и чѣмъ менѣе знаетъ
ловѣкъ, чѣмъ дальше отстоитъ онъ отъ истины, тѣмъ естественнѣе
ляется стремленіе перелетѣть на крыльяхъ фантазіи черезъ ту
здну, которая его отъ нея отдѣляетъ. Но самая неудача подоб-
ихъ попытокъ заставляетъ человѣка обращаться къ реальному
анію, которому мистическія бредни служатъ лишь помѣхой на пути.
къ пала мистическая астрономія, химія, медицина, натурфилософія
ednихъ вѣковъ: „непосредственное пониманіе“ уступило мѣсто
ыту и наведенію.

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ научномъ изслѣдованіи, въ есте-
венныхъ или историческихъ наукахъ интуиція генія, непосред-
венное пониманіе или „дивинація“ явленій нерѣдко ведутъ къ важ-
йшимъ открытіямъ: по выраженію Пушкина, вдохновеніе есть
геометріи, какъ и въ поэзіи. Но, во-первыхъ, такому озаренію

обыкновенно предшествуютъ долгіе годы упорнаго труда и терпѣливаго изслѣдованія, изученія дѣйствительности, которымъ и обусловливается болѣе глубокое проникновеніе въ нее: „геній есть великое терпѣніе“. Во-вторыхъ, догадки и гипотезы генія имѣютъ цѣнность лишь постольку, поскольку онѣ провѣряются послѣдующимъ научнымъ изслѣдованіемъ, поскольку изъ субъективнаго предположенія онѣ дѣлаются объективнымъ знаніемъ. Критерій всѣхъ положеній, относящихся къ объективному міру, заключается въ объективномъ логическомъ знаніи, основанномъ на опытѣ.

Но, можетъ быть, если въ области познанія внѣшняго, чувственнаго міра слѣдуетъ обращаться къ опыту и къ научному размышленію, то въ области метафизики можно искать органа и критерія познанія въ непосредственномъ откровеніи или „интеллектуальной интуиціи“, какъ выражались нѣмецкіе романтики? Подобное предположеніе едва ли заслуживаетъ серьезнаго обсужденія: мистическая интуиція, подобно небесной маннѣ, часто мѣняетъ свой вкусъ по желанію того, кто ее вкушаетъ, и возводить ее въ самостоятельный органъ познанія, или искать въ ней критерія истины значило бы просто провозгласить непогрѣшимость нашей фантазіи. Безспорно, философскія идеи нѣкоторыхъ мистиковъ являются намъ глубокими и вдохновенными; но такъ же мало, какъ и догадки въ области естествознанія, онѣ не могутъ быть усвоены нами безъ достаточнаго логическаго основанія. Онѣ должны быть „опосредствованы“. Метафизика изслѣдуетъ общія формы познанія или пониманія сущаго, общія условія опыта и явленія и въ нихъ имѣетъ свой критерій.

Мы видѣли, что въ своемъ чистомъ абстрактномъ утвержденіи мистическое умозрѣніе приводитъ къ нирванѣ индійскаго пантеизма. Что же прежде всего заставляетъ мысль отказаться отъ подобнаго результата и переходить къ болѣе конкретнымъ формамъ идеализма? Дѣйствительность, познаваемая умомъ и чувствомъ и предполагающая разумъ и чувство — конкретное сознаніе, которое противорѣчитъ отвлеченному мистицизму въ области опыта, умозрѣнія, нравственности, въ области самой религіи. Въ этомъ конкретномъ сознаніи, слѣдовательно, и нужно искать критерій знанія.

На этомъ мы можемъ покончить нашу критику мистическаго идеализма. Въ наши дни важнѣе настаивать на той относительной истинѣ, которая въ немъ заключается, чѣмъ ратовать противъ злоупотребленій или суевѣрій мистицизма. Если міръ есть совокупность взаимодѣйствующихъ существъ или являющихся существъ, то такое взаимодѣйствіе предполагаетъ внутреннее, имманентное соотношеніе между

ними. Если міръ, какъ явленіе, обусловленъ сознающимъ субъектомъ, если связная закономѣрность, господствующая въ немъ, обусловлена логически, то стремленіе познать самое духовное начало, субъектъ, обусловливающій объективное существованіе, является необходимымъ. И такое познаніе естественнѣе всего искать не внѣ, а внутри насъ, въ глубинѣ нашего духа. Въ немъ мы сознаемъ свою соотносительность со всѣмъ сущимъ, которое здѣсь какъ бы перестаетъ быть намъ внѣшнимъ, являясь имманентнымъ нашему сознанію.

Конкретное единство познавательныхъ способностей.

Источникъ истиннаго знанія слѣдуетъ искать въ нашемъ конкретномъ сознаніи. Эмпирики искали такого источника въ чувственномъ опытѣ, отрицая всякія апріорныя, раціонально-логическія основанія этого опыта; раціоналисты искали его въ чистомъ отвлеченномъ мышленіи, мистики — въ непосредственномъ имманентномъ воспріятіи сущаго. И недостатокъ этихъ трехъ общихъ представленій о природѣ человѣческаго познанія заключается не въ томъ, что они признаютъ, а въ томъ, что они игнорируютъ или отрицаютъ.

Отрицая въ нашемъ познаніи присутствіе какого бы то ни было универсальнаго логическаго начала, какого бы то ни было реально-метафизическаго отношенія къ познаваемому существу, эмпиризмъ искажаетъ дѣйствительную природу опыта, приходя въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ „логическому отрицанію логики“, т.-е. къ чистому скептицизму. Вмѣсто обѣщанной „положительной философіи“, эмпиризмъ послѣдовательно долженъ вести насъ къ абсолютному иллюзіонизму; объектъ опыта — міръ явленій — обращается въ простое психологическое представленіе, не имѣющее никакого логическаго или реальнаго отношенія къ чему-либо безусловно-сущему. Поэтому, исходя изъ всеобщаго релативизма, изъ ученія объ относительности явленія, относительности опыта, эмпиризмъ приходитъ въ противорѣчіе съ основнымъ своимъ положеніемъ, поскольку міръ опыта, міръ явленій въ своемъ цѣломъ представляется въ немъ безотносительнымъ и безосновнымъ.

Равнымъ образомъ и отвлеченный раціонализмъ, принимая чистую мысль или чистое понятіе за нѣчто безотносительное, на самомъ дѣлѣ лишаетъ мысль ея реально-логическаго основанія и упраздняетъ логику діалектикой противорѣчій. Какъ мы видѣли во второй части нашего разсужденія, логична только обоснованная мысль, т.-е. мысль въ своемъ возможномъ или дѣйствительномъ отношеніи къ сущему.

Наша мысль предполагаетъ, слѣдовательно, внутреннее соотношеніе нашего духа къ сущему. Отвлекаясь отъ такого соотношенія, мы лишаемъ нашу мысль ея логическаго характера, ея необходимости и ея универсальности. Поскольку отвлеченная мысль противополагается сущему, чистый раціонализмъ неизбѣжно приводитъ насъ къ своей противоположности, — къ философіи ирраціональнаго, безсознательнаго и непознаваемаго.

Наконецъ и мистицизмъ не обосновываетъ конкретнаго реальнаго познанія дѣйствительности, упраздняя ее собою. Въ своемъ отвлеченномъ утвержденіи, онъ приводитъ насъ къ *акосмизму*, — міроотрицанію индійскихъ подвижниковъ, наполняя мѣсто исчезнувшей дѣйствительности грезами фантазіи. Но, провозглашая вѣру или непосредственное воспріятіе сущаго единственнымъ органомъ истиннаго вѣдѣнія, мистикъ лишаетъ самое это вѣдѣніе его дѣйствительнаго, конкретнаго содержанія и всякаго объективнаго критерія. Объективное познаніе сущаго предполагаетъ опытъ и мысль въ ея универсальности.

На самомъ дѣлѣ, источникъ нашего знанія о сущемъ лежитъ въ конкретной дѣятельности нашего сознанія, нашего чувствующаго, мыслящаго, волящаго духа и нельзя искать его въ какой-либо одной способности его, не вступая въ противорѣчіе съ другими, не вступая въ противорѣчіе съ самыми фактами сознанія. Такъ, сенсуалистическій эмпиризмъ противорѣчитъ фактической *универсальности* тѣхъ формъ сознанія, въ которыхъ мы необходимо мыслимъ и воспринимаемъ объективный міръ (я разумѣю формы времени, пространства, причинной связи и т. д.); онъ противорѣчитъ и нашему основному убѣжденію въ самобытной, независимой отъ насъ реальности міра, реальности другихъ существъ. Точно такъ же отвлеченный раціонализмъ находится въ противорѣчіи съ этимъ убѣжденіемъ и съ нашимъ чувственнымъ опытомъ. И, наконецъ, односторонній мистицизмъ, ограничивая насъ однимъ мистическимъ непосредственнымъ или сверхчувственнымъ опытомъ, вступаетъ въ неизбѣжную коллизію съ совокупностью нашего опыта и универсальностью нашего разума.

Источникомъ нашего познанія служитъ дѣйствительный опытъ, обусловленный a priori универсальными законами нашего воспріятія и нашей мысли, которая въ свою очередь обусловлена своимъ внутреннимъ имманентнымъ отношеніемъ къ сущему. Опытъ есть источникъ реальнаго, положительнаго знанія не потому, что нашъ духъ неизбѣжно ограниченъ субъективными состояніями или своими психологическими представленіями, а напротивъ того, потому, что въ такихъ

редставленіяхъ или черезъ ихъ посредство онъ воспринимаетъ нѣчто
гъ нихъ отличное — дѣйствительное, объективное явленіе сущаго.
сякое иное пониманіе опыта ведетъ насъ къ иллюзіонизму. Какъ
редметъ опыта, сущее не есть какая-либо „вещь въ себѣ", без-
словно внѣшняя нашему духу и случайно относящаяся къ нему.
но необходимо мыслится нами какъ объективирующее, раскрываю-
ее себя въ конкретной дѣйствительности. Какъ абсолютное, оно
е противополагается относительному, не противополагается явленію,
о заключаетъ въ себѣ самомъ основаніе всѣхъ отношеній, основаніе
воего явленія, своей познаваемости. Ибо какъ простая абстрактная
ротивоположность относительнаго и конечнаго, оно само являлось бы
амъ ограниченнымъ своей отвлеченностью: оно не было бы абсо-
ютнымъ.

Источникомъ познанія сущаго является намъ наша мысль. Но это
е потому, чтобы наши отвлеченныя понятія исчерпывали собою
ущее, или чтобы наша мысль сама изъ себя порождала познаваемую
ѣйствительность, а потому что сама мысль, обусловленная своимъ
имманентнымъ отношеніемъ къ сущему, имѣетъ свое основаніе и
вой источникъ въ абсолютномъ сущемъ. При всякомъ другомъ по-
иманіи соотношенія мысли къ сущему — она перестаетъ быть
огичной, перестаетъ быть органомъ реальнаго познанія. Ибо если
ущее признается абсолютно отличнымъ отъ мысли и внѣшнимъ ей,
но дѣлается не только не познаваемымъ, но и не мыслимымъ: оно
е можетъ и обосновывать мысли. Если же оно признается абсо-
ютно тождественнымъ съ мыслью, какъ въ системѣ Гегеля, то
ихъ *дѣйствительное различіе* обращается во *внутреннее противо-*
ѣчіе. Только конкретное единство, единство въ различіи, объяс-
няетъ намъ соотношеніе мысли къ сущему, объясняетъ намъ логи-
ческую универсальность мысли, какъ органа положительнаго знанія.
Имѣя основаніе въ абсолютномъ сущемъ, наша мысль приложима
и къ явленію, къ чувственной дѣйствительности сущаго. Мало того,
она истинна только въ этой приложимости къ дѣйствительному су-
щему и находится въ противорѣчіи съ собственной своей природой,
когда утверждаетъ себя отвлеченно отъ всякой приложимости.

Наконецъ, источникомъ нашего положительнаго познанія является
и наша вѣра, какъ объективное условіе реальнаго воспріятія сущаго
въ мышленіи и опытѣ: она утверждаетъ реальность мыслимыхъ
и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ су-
ществомъ, и заключаетъ въ себѣ сознаніе этого внутренняго имма-
нентнаго соотношенія. Такое имманентное соотношеніе нашего духа

къ реальности обусловливаетъ собою нашу мысль о ней и наше воспріятіе ея, которыя иначе не относились бы ни къ чему реальному; съ другой стороны, это соотношеніе нашего существа къ другимъ существамъ никогда не могло бы быть сознано, если бы оно не объективировалось въ чувствѣ и мысли.

Такимъ образомъ, эмпиризмъ, раціонализмъ и мистицизмъ являются намъ какъ условныя, отчасти искусственныя точки зрѣнія, на которыя мы становимся при рѣшеніи основной проблемы познанія, отвлекаясь отъ конкретной дѣйствительности, отъ полноты конкретныхъ физическихъ и метафизическихъ отношеній нашего сознанія. Подобное отвлеченіе неизбѣжно и законно, какъ единственно возможный экспериментъ въ области онтологіи и теоріи познанія, ибо только путемъ такого эксперимента мы можемъ различать нераздѣльно связанные факторы познанія и основныя опредѣленія сущаго, обособляя ихъ отъ безконечности конкретныхъ отношеній. Но мы никогда не должны принимать результаты такого эксперимента, такого способа искусственнаго умозрительнаго наблюденія за нѣчто безусловное и безотносительное. Мы должны помнить объ условности этого способа познанія и о неизбѣжной отвлеченности его результата, чтобы не впасть въ ложную метафизику и не принять нашу отвлеченную концепцію сущаго за абсолютную.

Законъ универсальной соотносительности.

1.

Основнымъ даннымъ нашего сознанія является универсальная соотносительность сущаго. О ней свидѣтельствуетъ нашъ чувственный опытъ въ универсальныхъ формахъ времени и пространства; о ней свидѣтельствуетъ наша мысль въ своей формальной всеобъемлющей универсальности, мыслящая сущее въ своихъ логическихъ категоріяхъ; о ней свидѣтельствуетъ наша непоколебимая вѣра въ реальный міръ существъ, съ которыми мы связаны нераздѣльно. Эта соотносительность, сознаваемая нами, требуетъ объясненія, поскольку въ ней связываются противоположности духа и природы, представленій и вещей, „я“ и „не я“. И между тѣмъ ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ, ни мистицизмъ не только не даютъ ей достаточнаго объясненія, но нерѣдко прямо противорѣчатъ ей, либо отрицая универсальный характеръ этой соотносительности, либо объявляя ее призрачной и мнимой. Въ этомъ же заключается недостатокъ всякой ложной метафизики, какъ напримѣръ матеріализма, дуализма, отвл-

ннаго монизма или монадологіи (какъ ее понималъ Лейбницъ). Во всѣхъ ихъ ученіяхъ либо признаются безотносительныя вещи въ себѣ, пр., множество субстанцій, внѣшнихъ другъ другу и независимыхъ угъ отъ друга, причемъ соотношеніе ихъ является совершенно объяснимымъ. Либо же признается единая субстанція, въ которой ряется различіе соотносящихся вещей, а слѣдовательно и не можетъ ить вовсе никакого соотношенія. Точно то же повторяется и въ той тафизикѣ, которая выросла на почвѣ критики нашихъ познавательныхъ способностей: ибо и въ ней либо отрицаются какія бы ни было отношенія внѣ нашего субъективнаго сознанія, которому противополагаются безотносительныя вещи въ себѣ; либо самый бъектъ нашего сознанія, или самая мысль наша признаются безносительными.

На самомъ дѣлѣ всѣ эти теоріи должны разсматриваться, какъ опытки рѣшить проблему сознанія и онтологіи, заключающуюся всѣхъ отношеніяхъ нашего сознающаго существа къ совокупсти сущаго. И всѣ онѣ имѣютъ цѣну лишь въ той мѣрѣ, въ какой нѣ содѣйствуютъ рѣшенію и разъясненію этого основного вопроса илософіи.

Мы видѣли какъ, послѣдовательный критицизмъ разрушаетъ понятіе „вещей въ себѣ“, или безотносительной реальности, безотносительной субстанціи въ основѣ явленій, показывая намъ немыслимость, внутреннее противорѣчіе такого понятія. Но отказавшись гъ безотносительныхъ вещей, мы должны отказаться и отъ безносительнаго сознанія.

Нѣтъ безотносительныхъ состояній сознанія; и такія состоянія только связаны между собою, но въ своемъ цѣломъ необходимо онимаются нами какъ отношенія, какъ продуктъ взаимодѣйствія ежду „я“ и „не я“, духомъ и тѣломъ, субъектомъ и внѣшнимъ ромъ. „Чистыхъ состояній сознанія“ нѣтъ и не можетъ быть игдѣ, ибо всякое состояніе есть отношеніе; мы можемъ произвольно влекаться отъ терминовъ этого отношенія, но не должны забыть, что такое отвлеченіе условно. Въ первой части нашего разжденія мы видѣли, что нѣтъ явленія безъ отношенія между тѣмъ щимъ, которое является, и тѣмъ субъектомъ, которому оно является. этому нѣтъ и не можетъ быть „чистаго“ опыта безъ отношенія обосновывающей его реальности, и такой „чистый“ опытъ есть шь чистая отвлеченность, которой въ дѣйствительности ничто не ответствуетъ. Во второй части нашего разсужденія мы показали лѣе, что нѣтъ и не можетъ быть чистой безотносительной мысли,

что вся наша мысль въ основныхъ своихъ категоріяхъ выражаетъ отношенія и обусловливается отношеніемъ къ предполагаемому сущему. Мы показали наконецъ, что нѣтъ и не можетъ быть безотносительнаго воспріятія сущаго, ибо въ такомъ воспріятіи уничтожается всякое различіе между воспринимающимъ и воспринимаемымъ и конкретное сущее расплывается въ нирвану чистаго небытія. Все „безотносительное“ есть лишь отвлеченность, а всякая отвлеченность условна и вдвойнѣ относительна. Въ дѣйствительности *все* соотносится, и „быть“ значитъ относиться. Бытіе безъ отношеній, чистое „безотносительное“ бытіе равняется небытію. Все, что есть, существуетъ въ какомъ-либо отношеніи; и то, что ни въ какомъ отношеніи не существуетъ, то не имѣетъ никакого бытія. Не даромъ самый глаголъ „быть“ имѣетъ значеніе связки; и тамъ, гдѣ мы употребляемъ его самостоятельно, гдѣ мы утверждаемъ про какую-нибудь вещь, что она есть вообще, не опредѣляя, *какъ и что* она есть, мы утверждаемъ лишь общее отношеніе ея къ дѣйствительности, неопредѣленную безконечность ея отношеній къ совокупности вещей. Отношеніе есть основная категорія нашего сознанія и основная категорія сущаго. А потому признаніе универсальнаго закона соотносительности сущаго составляетъ основную истину философіи.

2.

Нѣтъ мысли, опыта, чувства, воспріятія, представленія, понятія безъ отношенія; нѣтъ воли безъ отношенія къ предмету ея хотѣнія; нѣтъ сознанія безъ отношенія и нѣтъ существованія безъ отношенія. Ибо вещь существуетъ только тогда, когда имѣетъ какое-нибудь отношеніе къ дѣйствительности, къ тому, что мы называемъ сущимъ; а самымъ существованіемъ своимъ она полагается въ отношеніе и притомъ въ конкретное отношеніе къ совокупности сущаго. Нѣтъ вещей въ себѣ, — нѣтъ и безотносительной сферы сознанія, какъ это предполагалось въ попыткахъ критицизма, отвлеченно противополагавшаго вещи сознанію. Сознаніе есть всегда сознаніе чего-нибудь или о чемъ-нибудь, оно всегда заключаетъ въ себѣ отношеніе какъ свое внутреннее реальное и логическое условіе; и въ самомъ условномъ противоположеніи этого сознанія вещамъ заключается предполагаемое соотношеніе. Отсюда объясняется конечный неуспѣхъ всѣхъ тѣхъ ученій, которыя исходили изъ чисто отвлеченнаго противоположенія сознанія вещамъ и стремились установить между ними абсолютное различіе. Сознаніе имманентно, оно существуетъ въ субъектѣ

и для субъекта; и вмѣстѣ оно трансцендентно, поскольку оно заключаетъ въ себѣ отношеніе къ отличнымъ отъ него объектамъ. Сознаніе имѣетъ своимъ предметомъ наше „я“ въ его отношеніи къ „не-я“, и „не-я“ въ его отношеніи къ „я“.

Въ нашемъ опытѣ и мышленіи вмѣстѣ съ сознаніемъ нашего собственнаго мыслящаго, чувствующаго и волящаго „я“, нашего собственнаго реальнаго и являющагося субъекта, — дано сознаніе его ограниченности, его соотносительности съ внѣшней ему реальностью, съ другими являющимися субъектами. Такая соотносительность обусловливаетъ и форму, и содержаніе моего сознанія какъ ограниченнаго существа, и вмѣстѣ, въ самомъ сознаніи этой соотносительности я выхожу за предѣлы моей субъективной индивидуальности и понимаю универсальное всеединство сущаго. Ибо я логически связываю свои субъективныя состоянія съ реальными вещами и процессами, независимыми отъ моего индивидуальнаго „я“.

Утверждая себя отвлеченно отъ такого универсальнаго, внутренняго всеединства, отъ такой соотносительности сущаго, моя ограниченная индивидуальность отказывается отъ познанія сущаго и погружается въ призрачный міръ своихъ представленій; отвлеченная мысль не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга своихъ понятій иначе, какъ путемъ ирраціональнаго противорѣчія.

Въ сознаніи реальной соотносительности нашего существа съ другими существами, мы познаемъ реальность внѣшнихъ объектовъ въ отличіе отъ чисто субъективныхъ представленій. Такое сознаніе дано намъ во всѣхъ активныхъ и пассивныхъ состояніяхъ нашего духа, въ дѣятельности и аффектахъ нашей воли, нашихъ чувствъ, нашего разума. И постольку во всѣхъ состояніяхъ нашего сознанія потенціально или актуально заключается критерій объективнаго знанія.

Опытное познаніе внѣшняго міра можетъ быть всеобщимъ и необходимымъ, поскольку основныя его положенія истинны „о всемъ и для всѣхъ“, т.-е. объективно истинны относительно цѣлыхъ общихъ классовъ явленій сущаго и обязательны для всякаго разумнаго сознанія. Субъективное представленіе существуетъ для меня одного; объективное явленіе существуетъ „для всѣхъ“, т.-е. всеобщимъ образомъ.

Пусть человѣкъ убѣждается сначала чисто эмпирически въ объективной реальности нѣкоторыхъ явленій, сопоставляя свой личный опытъ съ тѣмъ капиталомъ общихъ знаній и опыта, который пере-

Но мы не станемъ умножать примѣровъ. Свидѣтельство мистиковъ различныхъ временъ и народовъ цѣнно для насъ не только потому, что при отсутствіи прямого историческаго преемства они повторяютъ сходныя положенія, но также и потому, что мы наблюдаемъ у нихъ повтореніе одного и того же опыта или по меньшей мѣрѣ аналогичныхъ опытовъ, продуманныхъ и дѣйствительно пережитыхъ.

Мистическое умозрѣніе развивается на религіозной почвѣ; но при этомъ всѣ данныя внѣшняго „положительнаго откровенія, вся объективная сторона религіи и культа естественно отодвигаются на второй планъ, или отпадаютъ постепенно, какъ нѣчто относительное, какъ внѣшнее посредство для непосвященныхъ. Поэтому, на христіанской почвѣ мистическое умозрѣніе часто стѣснялось въ готовыя рамки догмата, или же вовсе порывало съ нимъ, колеблясь между ортодоксальною схоластикой и гностическимъ пантеизмомъ. Мейстеръ Экгартъ, напримѣръ, одинъ изъ глубокомысленнѣйшихъ нѣмецкихъ мистиковъ находился подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ Ѳомы Аквинскаго — особенно въ латинскихъ своихъ трактатахъ; съ другой стороны, его нѣмецкія проповѣди, какъ видно изъ приведеннаго образчика, значительно отклонялись не только отъ нормъ католической догматики, но и отъ нормъ положительной религіи вообще.

Повидимому, уже въ Индіи чистый мистицизмъ пришелъ къ наиболѣе важнымъ и основнымъ своимъ положеніямъ. Правда, результатъ индійской мистики (въ отличіе отъ христіанской) представляется намъ чисто-отрицательнымъ. Познаніе „самости“ — божественнаго атмана или Брамы, — достигается путемъ аскетическаго самоущерщвленія чувствъ, воли и мысли; оно доставляетъ человѣку „вѣчный покой“, но въ этомъ покоѣ онъ теряетъ „себя, Бога и вселенную“. Онъ убѣждается въ совершенной призрачности міра, всѣхъ тварей и существъ, его населяющихъ, мало того — въ совершенной призрачности и ничтожествѣ своего индивидуальнаго „я“. Все значеніе такого гнозиса заключается не въ его теоретическихъ результатахъ, которые легко и быстро могутъ быть усвоены, а въ продолжительномъ и многотрудномъ процессѣ самоосвобожденія отъ міра, въ „пробужденіи“ отъ „кошмара“ являющейся дѣйствительности и побѣдѣ надъ міромъ, поскольку центръ міра, его абсолютный субъектъ лежитъ внутри человѣка. Найти въ себѣ этотъ центръ и утвердиться въ немъ, сдѣлать его центромъ своего бытія вмѣсто мнимаго центра нашего личнаго эгоистическаго „я“ — вотъ истинная міровая задача человѣка, ибо, измѣняя центръ собственнаго

существованія, дѣлаясь, такъ сказать, концентрическимъ абсолютной самости, человѣкъ возстановляетъ въ себѣ нормальное отношеніе міра къ его первоосновѣ, между тѣмъ какъ эгоистическое самоутвержденіе, жажда раздѣльнаго существованія, чувственныя похоти и влеченія отвлекаютъ человѣка отъ истинной „самости“ сущаго, подчиняютъ его лжи, страданію, смерти и заставляютъ его вѣрить въ ложь и смерть.

5.

Какъ ни значительны такіе практическіе результаты съ точки зрѣнія религіозной морали или съ точки зрѣнія современнаго пессимизма, мы должны спросить себя, насколько они состоятельны съ чисто-теоретической точки зрѣнія. Какъ доказать, что мы дѣйствительно обрѣтаемъ внутри себя познаніе абсолютной „самости“, что мы познаемъ сущее, отвлекаясь отъ всякаго явленія и погружаясь въ нѣдра нашего духа путемъ какой-то самогипнотизаціи? Опредѣляется ли истинно-сущее, какъ абсолютный Атманъ — безличная самость, безпредметная мысль, или чистая безпредметная воля, свободная отъ всякихъ помысловъ и желаній? По Шопенгауэру, который принимаетъ по-своему результаты индійскаго идеализма, такая воля страждетъ въ вѣчной жаждѣ желанія тамъ, гдѣ она тяготѣетъ къ мнимому, призрачному центру, или дробится на множество влеченій въ мірѣ явленія. И только аскетическое самоумерщвленіе такой похотной воли, индивидуальной воли и сознанія вообще, только прозрѣніе ничтожества міра возвращаетъ міровую волю — субъектъ мірового процесса — къ самой себѣ въ состояніе блаженнаго покоя нирваны.

Но если абсолютная чистая всеединая воля есть истинная сущность „всѣхъ міровъ“, если объективный міръ явленій есть лишь обманчивый призракъ, который безусловно не соотвѣтствуетъ истинному существу этой воли, этого субъекта, то какъ объяснить самое существованіе, возникновеніе такого призрака? Если истинно существуетъ только абсолютный субъектъ, то какъ возможно существованіе относительное, индивидуальное? И далѣе, допустивъ даже, что чувственный міръ есть простой призракъ, мы все-таки должны признать, что мысль о немъ, мышленіе, направленное на его познаніе, — не призрачно. А между тѣмъ именно посредствомъ мысли мы и понимаемъ міръ.

Во всякомъ случаѣ мистическій гнозисъ съ своимъ пантеизмомъ находится въ видимомъ противорѣчіи съ живымъ человѣческимъ со-

знаніемъ. И для того, чтобы разрѣшить такое противорѣчіе, требуется либо аскетическое самоумерщвленіе этого сознанія, либо же изобрѣтеніе цѣлой теогонической и космогонической системы для согласованія мистическаго умозрѣнія съ опытомъ и мышленіемъ. Если самъ по себѣ конечный результатъ аскетическаго созерцанія приводитъ подвижника къ блаженству нирваны или сну безъ грезъ, который невозможно „опровергать“ какими-либо теоретическими соображеніями, то, съ другой стороны, совершенно ясно, что такой сонъ неизбѣжно прекращается тамъ, гдѣ есть какая-нибудь объективная мысль или воспріятіе, гдѣ есть какая-нибудь конкретная воля, — словомъ, гдѣ есть духовная жизнь. Весь аскезъ мистика именно и направленъ на то, чтобы въ корнѣ отрѣшиться отъ всякой индивидуальной границы, отъ всего объективнаго. А отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что весь объективный міръ, точно также какъ и все конкретное сознаніе, хотя бы мы признавали и то, и другое призрачнымъ сновидѣніемъ, — не объяснимы изъ чистой безсознательной „самости“, изъ этого духа, „спящаго безъ грезъ“. И если міръ обусловленъ чувствующимъ и мыслящимъ субъектомъ, сознающимъ началомъ, то непонятно, откуда такое начало могло явиться.

Здѣсь граница чистаго мистическаго идеализма, ибо какъ только мы обращаемся къ разуму, къ чувственности, къ объективному бытію, мы выходимъ изъ сферы абсолютнаго мистическаго единства. Тѣмъ не менѣе, послѣдовательно развитое мистическое ученіе не можетъ обойти вопроса объ отношеніи абсолютнаго сущаго къ являющейся дѣйствительности, ко множеству существъ, составляющихъ вселенную. Правда, этотъ вопросъ разрѣшается обыкновенно въ болѣе или менѣе отрицательномъ смыслѣ: дѣйствительность улетучивается, расплывается въ лучахъ Божества, обращаясь въ призрачную аллегорію вѣчности. Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss. Но тамъ, гдѣ требуется отыскать начало, основаніе дѣйствительности въ самомъ абсолютномъ, мы, какъ и слѣдуетъ ожидать, встрѣчаемся съ значительными разногласіями.

Для индійскаго мистика, какъ и для Шопенгауэра, дѣйствительный міръ есть непостижимая греза, возникающая изъ нѣдръ абсолютнаго, какъ видѣніе или галлюцинація, вызванная магической силой желанія. Еще мудрецы Ригъ-Веды видятъ въ этомъ „*желаніи*“ — звено или „связь между бытіемъ и не бытіемъ“. (Ригъ-Веда, X, 129). Но, съ одной стороны, возникновеніе грезъ или желанія необъяснимо изъ неизмѣнной самодовлѣющей самости, чуждой всякихъ грезъ и желаній въ своемъ вѣчномъ покоѣ; а съ другой

стороны сознаніе міра, разумная оцѣнка дѣйствительности, хотя бы въ качествѣ грезы, предполагаетъ не болѣе глубокій сонъ, не самогипнотизацію, а скорѣе полное пробужденіе мыслящаго духа. Міръ явленій предполагаетъ чувственность и предполагаетъ мысль. Если онъ есть „видѣніе“ или „откровеніе“ абсолютнаго Духа, то онъ предполагаетъ мысль и чувство въ самомъ этомъ Духѣ, который, такимъ образомъ, отъ начала не можетъ ограничиваться своею абстрактною самостью, своимъ субъективнымъ Атманомъ. Если же дѣйствительный міръ есть галлюцинація отдѣльной индивидуальной души, то нужно объяснить, откуда берется эта индивидуальность съ ея мыслью и чувствомъ, и почему существуетъ одинъ и тотъ же объективный міръ явленій для множества соотносящихся и солидарныхъ между собою индивидуальностей?

Эти вопросы неизбѣжно приводятъ къ самымъ различнымъ рѣшеніямъ. На ряду съ абсолютнымъ Атманомъ или въ немъ самомъ признается другое начало — чувственности, разума, причина явленія, дѣйствительности. Такъ, на ряду съ спиритуалистическимъ пантеизмомъ Веданты возникаетъ дуалистическое ученіе Капилы. Шопенгауэръ рядомъ съ своей волей или волящимъ субъектомъ признаетъ „субъектъ познанія“ (Subject des Erkennens), который служитъ „носителемъ міра“, т.-е. обусловливаетъ собою „міръ какъ представленіе“, — являющуюся дѣйствительность. Гартманъ вмѣстѣ съ Волей признаетъ въ своемъ „Безсознательномъ“ начало объективной мысли — абсолютную „Идею“. Неоплатоники, языческіе и христіанскіе, принимали цѣлую систему эманацій, излученій абсолютнаго начала, и первою изъ такихъ эманацій является Разумъ (*νοῦς*) или *Логосъ*, который обнимаетъ совокупность идей сущаго, общихъ формъ и прототиповъ дѣйствительности — въ одной всеединой идеѣ. Такимъ образомъ, само абсолютное опредѣляется какъ сознающее себя, объективирующее, раскрывающее себя всеединство. Этого мало: оно раскрываетъ себя въ *реальномъ* множествѣ, какъ это показываетъ нашъ опытъ, наше конкретное сознаніе. Абсолютное не отрицаетъ дѣйствительности, а обосновываетъ ее. Оно не было бы абсолютнымъ, если бы исключало ее, или могло исключаться ею.

Но если такъ, то принципъ мистическаго идеализма оказывается недостаточнымъ, поскольку онъ исключаетъ реальное множество и конкретное сознаніе. Это не абсолютный, а односторонній принципъ, ограниченный своею односторонностію. Абсолютное сущее, которое не можетъ быть обусловлено или ограничено ничѣмъ внѣшнимъ, не ограничивается и своей субъективною самостью, своимъ „атма-

номъ"; оно заключаетъ въ себѣ положительную потенцію своего „другого". Поэтому-то ничто „другое" и не можетъ быть ему границей, ибо въ самой *реальности* этого „другого" раскрывается истинное конкретное существо абсолютнаго начала. Недостаточно сознать *духовность* этого начала въ его противоположности чувственному, матеріальному міру: нужно показать, что оно въ самомъ дѣлѣ абсолютно, т.-е. что оно заключаетъ въ себѣ основаніе этой своей видимой противоположности, — основаніе или начало дѣйствительности, какъ своего „другого".

Но это есть уже задача умозрительной философіи, которая выводитъ насъ за предѣлы мистическаго идеализма съ его отвлеченнымъ спиритуализмомъ. Философія обращается къ объективному міру, познанному посредствомъ опыта и пытается понять его въ абсолютномъ посредствомъ мысли. Она стремится къ *объективному* познанію сущаго.

6.

Правда, мистическій идеализмъ облекался нерѣдко въ умозрительную форму, не отрицая ни раціональнаго, ни опытнаго познанія и даже пытаясь не безъ успѣха обосновать такое познаніе. Въ самомъ дѣлѣ, если сущее въ себѣ самомъ опредѣляется какъ абсолютная самость, то не есть ли такая самость источникъ, реальный субъектъ мысли и чувства, конкретный, самоопредѣляющійся Духъ? Не есть ли внутреннее самоопредѣленіе и самооткровеніе этого Духа — всеединый разумъ, универсальное *представленіе* или объективная *идея* сущаго? Именно поэтому, погружаясь въ абсолютное путемъ отрѣшенія отъ внѣшнихъ объектовъ и отъ субъективныхъ личныхъ помысловъ, мистикъ находитъ въ немъ „всѣ міры и всѣ предметы своихъ желаній".

In deinem Nichts hoff ich das All zu finden.

По ученію нѣмецкихъ мистиковъ, въ душѣ, достигшей сверхчувственной и сверхразумной первоосновы бытія, безосновной божественной „свободы воли" — самъ собою рождается Логосъ, обнимающій въ себѣ Разумъ всей вселенной. Утративъ душу — личную индивидуальность, утративъ міръ и самого личнаго Бога, мистикъ находитъ въ безднѣ Божества и Бога, и міръ, и себя самого въ нераздѣльномъ абсолютномъ единствѣ со всѣмъ сущимъ. Проникнувъ въ Mysterium magnum, онъ надѣется непосредственно, интуитивно овладѣть всѣми тайнами природы, усматривая цѣлое въ частяхъ;

отдѣльныя явленія служатъ ему откровеніемъ Божества и мистическое откровеніе — ключомъ къ совершенному естествознанію, къ разумѣнію мірового процесса въ частяхъ и въ цѣломъ.

Здѣсь однако мы встрѣчаемся съ роковымъ вопросомъ: гдѣ критерій такого гнозиса, гдѣ ручательство его абсолютной истинности — помимо субъективной увѣренности? Я не вижу основанія сомнѣваться въ томъ, что многіе мистики дѣйствительно переживали тѣ состоянія или тѣ „откровенія“, о которыхъ они свидѣтельствуютъ. Но какъ провѣрить ихъ опытъ и убѣдиться въ непогрѣшимости ихъ гностическаго ясновидѣнія? Какъ различить болѣе или менѣе смутные проблески высшаго сознанія, преломленные въ человѣческой фантазіи, отъ субъективныхъ грезъ этой фантазіи или отъ постороннихъ психическихъ внушеній, принимаемыхъ за абсолютное откровеніе? Мы можемъ повѣрить на слово тѣмъ или другимъ свидѣтелямъ, сообщающимъ намъ о своемъ внутреннемъ опытѣ; но мы не можемъ принять на вѣру той абсолютной оцѣнки, которую они склонны придавать этому опыту. Мистики всѣхъ временъ и народовъ сходятся довольно близко въ той части своего ученія, которая возводитъ насъ къ мистическому созерцанію абсолютнаго; но попытки понять природу, понять мірозданіе изъ абсолютнаго, какъ и слѣдуетъ ожидать, представляютъ самыя значительныя различія. И поскольку каждый гностикъ претендуетъ на непосредственное внутреннее пониманіе вещей, намъ приходится разбираться въ цѣломъ хаосѣ противорѣчивыхъ мнѣній и фантастическихъ положеній. Очевидно слѣдуетъ искать помощи въ *раціональной философской и научной критикѣ* всѣхъ этихъ мнѣній. При отсутствіи философской и научной мысли фантазія заявляетъ свои державныя права; и чѣмъ менѣе знаетъ человѣкъ, чѣмъ дальше отстоитъ онъ отъ истины, тѣмъ естественнѣе является стремленіе перелетѣть на крыльяхъ фантазіи черезъ ту бездну, которая его отъ нея отдѣляетъ. Но самая неудача подобныхъ попытокъ заставляетъ человѣка обращаться къ реальному знанію, которому мистическія бредни служатъ лишь помѣхой на пути. Такъ пала мистическая астрономія, химія, медицина, натурфилософія среднихъ вѣковъ: „непосредственное пониманіе“ уступило мѣсто опыту и наведенію.

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ научномъ изслѣдованіи, въ естественныхъ или историческихъ наукахъ интуиція генія, непосредственное пониманіе или „дивинація“ явленій нерѣдко ведутъ къ важнѣйшимъ открытіямъ: по выраженію Пушкина, вдохновеніе есть въ геометріи, какъ и въ поэзіи. Но, во-первыхъ, такому озаренію

номъ"; оно заключаетъ въ себѣ положительную потенцію своего „другого". Поэтому-то ничто „другое" и не можетъ быть ему границей, ибо въ самой *реальности* этого „другого" раскрывается истинное конкретное существо абсолютнаго начала. Недостаточно сознать *духовность* этого начала въ его противоположности чувственному, матеріальному міру: нужно показать, что оно въ самомъ дѣлѣ абсолютно, т.-е. что оно заключаетъ въ себѣ основаніе этой своей видимой противоположности, — основаніе или начало дѣйствительности, какъ своего „другого".

Но это есть уже задача умозрительной философіи, которая выводитъ насъ за предѣлы мистическаго идеализма съ его отвлеченнымъ спиритуализмомъ. Философія обращается къ объективному міру, познанному посредствомъ опыта и пытается понять его въ абсолютномъ посредствомъ мысли. Она стремится къ *объективному* познанію сущаго.

6.

Правда, мистическій идеализмъ облекался нерѣдко въ умозрительную форму, не отрицая ни раціональнаго, ни опытнаго познанія и даже пытаясь не безъ успѣха обосновать такое познаніе. Въ самомъ дѣлѣ, если сущее въ себѣ самомъ опредѣляется какъ абсолютная самость, то не есть ли такая самость источникъ, реальный субъектъ мысли и чувства, конкретный, самоопредѣляющійся Духъ? Не есть ли внутреннее самоопредѣленіе и самооткровеніе этого Духа — всеединый разумъ, универсальное *представленіе* или объективная *идея* сущаго? Именно поэтому, погружаясь въ абсолютное путемъ отрѣшенія отъ внѣшнихъ объектовъ и отъ субъективныхъ личныхъ помысловъ, мистикъ находитъ въ немъ „всѣ міры и всѣ предметы своихъ желаній".

In deinem Nichts hoff ich das All zu finden.

По ученію нѣмецкихъ мистиковъ, въ душѣ, достигшей сверхчувственной и сверхразумной первоосновы бытія, безоосновной божественной „свободы воли" — самъ собою рождается Логосъ, обнимающій въ себѣ Разумъ всей вселенной. Утративъ душу — личную индивидуальность, утративъ міръ и самого личнаго Бога, мистикъ находитъ въ безднѣ Божества и Бога, и міръ, и себя самого въ [illegible] абсолютномъ единствѣ со всѣмъ сущимъ. Проникнувъ [illegible], онъ надѣется непосредственно, интуитивно [illegible] природы, усматривая цѣлое въ частяхъ;

отдѣльныя явленія служатъ ему откровеніемъ Божества и мистическое откровеніе — ключомъ къ совершенному естествознанію, къ разумѣнію мірового процесса въ частяхъ и въ цѣломъ.

Здѣсь однако мы встрѣчаемся съ роковымъ вопросомъ: гдѣ критерій такого гнозиса, гдѣ ручательство его абсолютной истинности — помимо субъективной увѣренности? Я не вижу основанія сомнѣваться въ томъ, что многіе мистики дѣйствительно переживали тѣ состоянія или тѣ „откровенія“, о которыхъ они свидѣтельствуютъ. Но какъ провѣрить ихъ опытъ и убѣдиться въ непогрѣшимости ихъ гностическаго ясновидѣнія? Какъ различить болѣе или менѣе смутные проблески высшаго сознанія, преломленные въ человѣческой фантазіи, отъ субъективныхъ грезъ этой фантазіи или отъ постороннихъ психическихъ внушеній, принимаемыхъ за абсолютное откровеніе? Мы можемъ повѣрить на слово тѣмъ или другимъ свидѣтелямъ, сообщающимъ намъ о своемъ внутреннемъ опытѣ; но мы не можемъ принять на вѣру той абсолютной оцѣнки, которую они склонны придавать этому опыту. Мистики всѣхъ временъ и народовъ сходятся довольно близко въ той части своего ученія, которая возводитъ насъ къ мистическому созерцанію абсолютнаго; но попытки понять природу, понять мірозданіе изъ абсолютнаго, какъ и слѣдуетъ ожидать, представляютъ самыя значительныя различія. И поскольку каждый гностикъ претендуетъ на непосредственное внутреннее пониманіе вещей, намъ приходится разбираться въ цѣломъ хаосѣ противорѣчивыхъ мнѣній и фантастическихъ положеній. Очевидно слѣдуетъ искать помощи въ *раціональной философской и научной критикѣ* всѣхъ этихъ мнѣній. При отсутствіи философской и научной мысли фантазія заявляетъ свои державныя права; и чѣмъ менѣе знаетъ человѣкъ, чѣмъ дальше отстоитъ онъ отъ истины, тѣмъ естественнѣе является стремленіе перелетѣть на крыльяхъ фантазіи черезъ ту бездну, которая его отъ нея отдѣляетъ. Но самая неудача подобныхъ попытокъ заставляетъ человѣка обращаться къ реальному знанію, которому мистическія бредни служатъ лишь помѣхой на пути. Такъ пала мистическая астрономія, химія, медицина, натурфилософія среднихъ вѣковъ: „непосредственное пониманіе“ уступило мѣсто опыту и наведенію.

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ научномъ изслѣдованіи, въ естественныхъ или историческихъ наукахъ интуиція генія, непосредственное пониманіе или „дивинація“ явленій нерѣдко ведутъ къ важнымъ открытіямъ: по выраженію Пушкина, вдохновеніе есть геометріи, какъ и въ поэзіи. Но, во-первыхъ, такому озаренію

обыкновенно предшествуютъ долгіе годы упорнаго труда и терпѣливаго изслѣдованія, изученія дѣйствительности, которымъ и обусловливается болѣе глубокое проникновеніе въ нее: „геній есть великое терпѣніе“. Во-вторыхъ, догадки и гипотезы генія имѣютъ цѣну лишь постольку, поскольку онѣ провѣряются послѣдующимъ научнымъ изслѣдованіемъ, поскольку изъ субъективнаго предположенія онѣ дѣлаются объективнымъ знаніемъ. Критерій всѣхъ положеній, относящихся къ объективному міру, заключается въ объективномъ логическомъ знаніи, основанномъ на опытѣ.

Но, можетъ быть, если въ области познанія внѣшняго, чувственнаго міра слѣдуетъ обращаться къ опыту и къ научному размышленію, то въ области метафизики можно искать органа и критерія познанія въ непосредственномъ откровеніи или „интеллектуальной интуиціи“, какъ выражались нѣмецкіе романтики? Подобное предположеніе едва ли заслуживаетъ серьезнаго обсужденія: мистическая интуиція, подобно небесной маннѣ, часто мѣняетъ свой вкусъ по желанію того, кто ее вкушаетъ, и возводить ее въ самостоятельный органъ познанія, или искать въ ней критерія истины значило бы просто провозгласить непогрѣшимость нашей фантазіи. Безспорно, философскія идеи нѣкоторыхъ мистиковъ являются намъ глубокими и вдохновенными; но такъ же мало, какъ и догадки въ области естествознанія, онѣ не могутъ быть усвоены нами безъ достаточнаго логическаго основанія. Онѣ должны быть „опосредствованы“. Метафизика изслѣдуетъ общія формы познанія или пониманія сущаго, общія условія опыта и явленія и въ нихъ имѣетъ свой критерій.

Мы видѣли, что въ своемъ чистомъ абстрактномъ утвержденіи мистическое умозрѣніе приводитъ къ нирванѣ индійскаго пантеизма. Что же прежде всего заставляетъ мысль отказаться отъ подобнаго результата и переходить къ болѣе конкретнымъ формамъ идеализма? Дѣйствительность, познаваемая умомъ и чувствомъ и предполагающая разумъ и чувство — конкретное сознаніе, которое противорѣчитъ отвлеченному мистицизму въ области опыта, умозрѣнія, нравственности, въ области самой религіи. Въ этомъ конкретномъ сознаніи, слѣдовательно, и нужно искать критерій знанія.

На этомъ мы можемъ покончить нашу критику мистическаго идеализма. Въ наши дни важнѣе настаивать на той относительной истинѣ, которая въ немъ заключается, чѣмъ ратовать противъ злоупотребленій или суевѣрій мистицизма. Если міръ есть совокупность взаимодѣйствующихъ существъ или являющихся существъ, то такое взаимодѣйствіе предполагаетъ внутреннее, имманентное соотношеніе между

ними. Если міръ, какъ явленіе, обусловленъ сознающимъ субъектомъ, если связная закономѣрность, господствующая въ немъ, обусловлена логически, то стремленіе познать самое духовное начало, субъектъ, обусловливающій объективное существованіе, является необходимымъ. И такое познаніе естественнѣе всего искать не внѣ, а внутри насъ, въ глубинѣ нашего духа. Въ немъ мы сознаемъ свою соотносительность со всѣмъ сущимъ, которое здѣсь какъ бы перестаетъ быть намъ внѣшнимъ, являясь имманентнымъ нашему сознанію.

Конкретное единство познавательныхъ способностей.

Источникъ истиннаго знанія слѣдуетъ искать въ нашемъ конкретномъ сознаніи. Эмпирики искали такого источника въ чувственномъ опытѣ, отрицая всякія апріорныя, раціонально-логическія основанія этого опыта; раціоналисты искали его въ чистомъ отвлеченномъ мышленіи, мистики — въ непосредственномъ имманентномъ воспріятіи сущаго. И недостатокъ этихъ трехъ общихъ представленій о природѣ человѣческаго познанія заключается не въ томъ, что̀ они признаютъ, а въ томъ, что̀ они игнорируютъ или отрицаютъ.

Отрицая въ нашемъ познаніи присутствіе какого бы то ни было универсальнаго логическаго начала, какого бы то ни было реально-метафизическаго отношенія къ познаваемому существу, эмпиризмъ искажаетъ дѣйствительную природу опыта, приходя въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ „логическому отрицанію логики“, т.-е. къ чистому скептицизму. Вмѣсто обѣщанной „положительной философіи“, эмпиризмъ послѣдовательно долженъ вести насъ къ абсолютному иллюзіонизму; объектъ опыта — міръ явленій — обращается въ простое психологическое представленіе, не имѣющее никакого логическаго или реальнаго отношенія къ чему-либо безусловно-сущему. Поэтому, исходя изъ всеобщаго релативизма, изъ ученія объ относительности явленія, относительности опыта, эмпиризмъ приходитъ въ противорѣчіе съ основнымъ своимъ положеніемъ, поскольку міръ опыта, міръ явленій въ своемъ цѣломъ представляется въ немъ безотносительнымъ и безосновнымъ.

Равнымъ образомъ и отвлеченный раціонализмъ, принимая чистую мысль или чистое понятіе за нѣчто безотносительное, на самомъ дѣлѣ лишаетъ мысль ея реально-логическаго основанія и упраздняетъ логику діалектикой противорѣчій. Какъ мы видѣли во второй части нашего разсужденія, логична только обоснованная мысль, т.-е. мысль въ своемъ возможномъ или дѣйствительномъ отношеніи къ сущему.

къ реальности обусловливаетъ собою нашу мысль о ней и наше воспріятіе ея, которыя иначе не относились бы ни къ чему реальному; съ другой стороны, это соотношеніе нашего существа къ другимъ существамъ никогда не могло бы быть сознано, если бы оно не объективировалось въ чувствѣ и мысли.

Такимъ образомъ, эмпиризмъ, раціонализмъ и мистицизмъ являются намъ какъ условныя, отчасти искусственныя точки зрѣнія, на которыя мы становимся при рѣшеніи основной проблемы познанія, отвлекаясь отъ конкретной дѣйствительности, отъ полноты конкретныхъ физическихъ и метафизическихъ отношеній нашего сознанія. Подобное отвлеченіе неизбѣжно и законно, какъ единственно возможный экспериментъ въ области онтологіи и теоріи познанія, ибо только путемъ такого эксперимента мы можемъ различать нераздѣльно связанные факторы познанія и основныя опредѣленія сущаго, обособляя ихъ отъ безконечности конкретныхъ отношеній. Но мы никогда не должны принимать результаты такого эксперимента, такого способа искусственнаго умозрительнаго наблюденія за нѣчто безусловное и безотносительное. Мы должны помнить объ условности этого способа познанія и о неизбѣжной отвлеченности его результата, чтобы не впасть въ ложную метафизику и не принять нашу отвлеченную концепцію сущаго за абсолютную.

Законъ универсальной соотносительности.

1.

Основнымъ даннымъ нашего сознанія является универсальная соотносительность сущаго. О ней свидѣтельствуетъ нашъ чувственный опытъ въ универсальныхъ формахъ времени и пространства; о ней свидѣтельствуетъ наша мысль въ своей формальной всеобъемлющей универсальности, мыслящая сущее въ своихъ логическихъ категоріяхъ; о ней свидѣтельствуетъ наша непоколебимая вѣра въ реальный міръ существъ, съ которыми мы связаны нераздѣльно. Эта соотносительность, сознаваемая нами, требуетъ объясненія, поскольку въ ней связываются противоположности духа и природы, представленій и вещей, „я“ и „не я“. И между тѣмъ ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ, ни мистицизмъ не только не даютъ ей достаточнаго объясненія, но нерѣдко прямо противорѣчатъ ей, либо отрицая универсальный характеръ этой соотносительности, либо объявляя ее призрачной и мнимой. Въ этомъ же заключается недостатокъ всякой ложной метафизики, какъ напримѣръ матеріализма, дуализма, отвле-

представленіяхъ или черезъ ихъ посредство онъ воспринимаетъ нѣчто отъ нихъ отличное — дѣйствительное, объективное явленіе сущаго. Всякое иное пониманіе опыта ведетъ насъ къ иллюзіонизму. Какъ предметъ опыта, сущее не есть какая-либо „вещь въ себѣ", безусловно внѣшняя нашему духу и случайно относящаяся къ нему. Оно необходимо мыслится нами какъ объективирующее, раскрывающее себя въ конкретной дѣйствительности. Какъ абсолютное, оно не противополагается относительному, не противополагается явленію, но заключаетъ въ себѣ самомъ основаніе всѣхъ отношеній, основаніе своего явленія, своей познаваемости. Ибо какъ простая абстрактная противоположность относительнаго и конечнаго, оно само являлось бы намъ ограниченнымъ своей отвлеченностью: оно не было бы абсолютнымъ.

Источникомъ познанія сущаго является намъ наша мысль. Но это не потому, чтобы наши отвлеченныя понятія исчерпывали собою сущее, или чтобы наша мысль сама изъ себя порождала познаваемую дѣйствительность, а потому что сама мысль, обусловленная своимъ имманентнымъ отношеніемъ къ сущему, имѣетъ свое основаніе и свой источникъ въ абсолютномъ сущемъ. При всякомъ другомъ пониманіи соотношенія мысли къ сущему — она перестаетъ быть логичной, перестаетъ быть органомъ реальнаго познанія. Ибо если сущее признается абсолютно отличнымъ отъ мысли и внѣшнимъ ей, оно дѣлается не только не познаваемымъ, но и не мыслимымъ: оно не можетъ и обосновывать мысли. Если же оно признается абсолютно тождественнымъ съ мыслью, какъ въ системѣ Гегеля, то ихъ *дѣйствительное различіе* обращается во *внутреннее противорѣчіе*. Только конкретное единство, единство въ различіи, объясняетъ намъ соотношеніе мысли къ сущему, объясняетъ намъ логическую универсальность мысли, какъ органа положительнаго знанія. Имѣя основаніе въ абсолютномъ сущемъ, наша мысль приложима и къ явленію, къ чувственной дѣйствительности сущаго. Мало того, она истинна только въ этой приложимости къ дѣйствительному сущему и находится въ противорѣчіи съ собственной своей природой, когда утверждаетъ себя отвлеченно отъ всякой приложимости.

Наконецъ, источникомъ нашего положительнаго познанія является и наша вѣра, какъ объективное условіе реальнаго воспріятія сущаго въ мышленіи и опытѣ: она утверждаетъ реальность мыслимыхъ и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ существомъ, и заключаетъ въ себѣ сознаніе этого внутренняго имманентнаго соотношенія. Такое имманентное соотношеніе нашего духа

что вся наша мысль въ основныхъ своихъ категоріяхъ выражаетъ отношенія и обусловливается отношеніемъ къ предполагаемому сущему. Мы показали наконецъ, что нѣтъ и не можетъ быть безотносительнаго воспріятія сущаго, ибо въ такомъ воспріятіи уничтожается всякое различіе между воспринимающимъ и воспринимаемымъ и конкретное сущее расплывается въ нирвану чистаго небытія. Все „безотносительное“ есть лишь отвлеченность, а всякая отвлеченность условна и вдвойнѣ относительна. Въ дѣйствительности все соотносится, и „быть“ значитъ относиться. Бытіе безъ отношеній, чистое „безотносительное“ бытіе равняется небытію. Все, что есть, существуетъ въ какомъ-либо отношеніи; и то, что ни въ какомъ отношеніи не существуетъ, то не имѣетъ никакого бытія. Не даромъ самый глаголъ „быть“ имѣетъ значеніе связки; и тамъ, гдѣ мы употребляемъ его самостоятельно, гдѣ мы утверждаемъ про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не опредѣляя, *какъ и что* она есть, мы утверждаемъ лишь общее отношеніе ея къ дѣйствительности, неопредѣленную безконечность ея отношеній къ совокупности вещей. Отношеніе есть основная категорія нашего сознанія и основная категорія сущаго. А потому признаніе универсальнаго закона соотносительности сущаго составляетъ основную истину философіи.

2.

Нѣтъ мысли, опыта, чувства, воспріятія, представленія, понятія безъ отношенія; нѣтъ воли безъ отношенія къ предмету ея хотѣнія; нѣтъ сознанія безъ отношенія и нѣтъ существованія безъ отношенія. Ибо вещь существуетъ только тогда, когда имѣетъ какое-нибудь отношеніе къ дѣйствительности, къ тому, что мы называемъ сущимъ; и самымъ существованіемъ своимъ она полагается въ отношеніе и притомъ въ конкретное отношеніе къ совокупности сущаго. Нѣтъ вещей въ себѣ, — нѣтъ и безотносительной сферы сознанія, какъ это предполагалось въ попыткахъ критицизма, отвлеченно противополагавшаго вещи сознанію. Сознаніе есть всегда сознаніе чего-нибудь или о чемъ-нибудь, оно всегда заключаетъ въ себѣ отношеніе какъ свое внутреннее реальное и логическое условіе; и въ самомъ условномъ противоположеніи этого сознанія вещамъ заключается предполагаемое соотношеніе. Отсюда объясняется конечный неуспѣхъ всѣхъ тѣхъ ученій, которыя исходили изъ чисто отвлеченнаго противоположенія сознанія вещамъ и стремились установить между ними абсолютное различіе. Сознаніе имманентно, оно существуетъ въ субъектѣ

ченнаго монизма или монадологіи (какъ ее понималъ Лейбницъ). Во всѣхъ этихъ ученіяхъ либо признаются безотносительныя вещи въ себѣ, напр., множество субстанцій, внѣшнихъ другъ другу и независимыхъ другъ отъ друга, причемъ соотношеніе ихъ является совершенно необъяснимымъ. Либо же признается единая субстанція, въ которой теряется различіе соотносящихся вещей, а слѣдовательно и не можетъ быть вовсе никакого соотношенія. Точно то же повторяется и въ той метафизикѣ, которая выросла на почвѣ критики нашихъ познавательныхъ способностей: ибо и въ ней либо отрицаются какія бы то ни было отношенія внѣ нашего субъективнаго сознанія, которому противополагаются безотносительныя вещи въ себѣ; либо самый субъектъ нашего сознанія, или самая мысль наша признаются безотносительными.

На самомъ дѣлѣ всѣ эти теоріи должны разсматриваться, какъ попытки рѣшить проблему сознанія и онтологіи, заключающуюся во всѣхъ отношеніяхъ нашего сознающаго существа къ совокупности сущаго. И всѣ онѣ имѣютъ цѣну лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ содѣйствуютъ рѣшенію и разъясненію этого основного вопроса философіи.

Мы видѣли какъ, послѣдовательный критицизмъ разрушаетъ понятіе „вещей въ себѣ“, или безотносительной реальности, безотносительной субстанціи въ основѣ явленій, показывая намъ немыслимость, внутреннее противорѣчіе такого понятія. Но отказавшись отъ безотносительныхъ вещей, мы должны отказаться и отъ безотносительнаго сознанія.

Нѣтъ безотносительныхъ состояній сознанія; и такія состоянія не только связаны между собою, но въ своемъ цѣломъ необходимо понимаются нами какъ отношенія, какъ продуктъ взаимодѣйствія между „я“ и „не я“, духомъ и тѣломъ, субъектомъ и внѣшнимъ міромъ. „Чистыхъ состояній сознанія“ нѣтъ и не можетъ быть нигдѣ, ибо всякое состояніе есть отношеніе; мы можемъ произвольно отвлекаться отъ терминовъ этого отношенія, но не должны забывать, что такое отвлеченіе условно. Въ первой части нашего разсужденія мы видѣли, что нѣтъ явленія безъ отношенія между тѣмъ сущимъ, которое является, и тѣмъ субъектомъ, которому оно является. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть „чистаго“ опыта безъ отношенія къ обосновывающей его реальности, и такой „чистый“ опытъ есть лишь чистая отвлеченность, которой въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ. Во второй части нашего разсужденія мы показали далѣе, что нѣтъ и не можетъ быть чистой безотносительной мысли,

дается ему съ дѣтства въ общеніи съ его ближними. Пусть онъ имѣетъ эмпирическій критерій истинности или реальности всѣхъ новыхъ познаній или воспріятій — въ ихъ отношеніи къ этому общему основному, усвоенному имъ капиталу, — къ той „дѣйствительности“, которую онъ признаетъ объективной и реальной „для всѣхъ“. Такой критерій является, конечно, относительнымъ и условнымъ, поскольку общее представленіе о дѣйствительности подлежитъ измѣненію и развитію. Но какъ личный опытъ, въ которомъ я познаю какую-либо отличную отъ моего субъекта реальность, такъ и усвоеніе какого бы то ни было чужого опыта, опыта другихъ субъектовъ — предполагаетъ во мнѣ сознаніе реальной соотносительности моего субъекта съ другими существами или субъектами.

Такая внутренняя соотносительность, сознаваемая мною въ опытѣ и въ мышленіи, обусловливаетъ a priori нашъ опытъ и нашу мысль во всѣхъ ихъ категоріяхъ. Безъ нея немыслимо было бы признаніе никакой внѣшней намъ реальности, никакого отличнаго отъ насъ субъекта. Безъ нея невозможно было бы и дѣйствительное самосознаніе, въ которомъ я отличаю реальное „я“ отъ реальнаго „не-я“ и сознаю себя какъ субъектомъ, такъ и объектомъ отношеній. Наше убѣжденіе въ дѣйствительности, въ независимомъ отъ насъ существованіи объектовъ — предполагаетъ не только реальность стоящихъ за ними субъектовъ, но и внутреннюю соотносительность такихъ субъектовъ.

Такая соотносительность, обусловливающая всѣ формы нашего сознанія и познаванія, заключаетъ въ себѣ критерій нашего знанія: критерій отдѣльныхъ нашихъ убѣжденій, понятій, представленій, воспріятій заключается въ ихъ соотношеніи, *въ соотношеніи нашего познающаго субъекта ко всей совокупности познаваемаго сущаго.*

Сознаніе всецѣло обусловлено реальной метафизической соотносительностью существъ. И если матеріалистъ видитъ въ сознаніи простое отраженіе внѣшняго взаимодѣйствія вещей, то на самомъ дѣлѣ и такое внѣшнее взаимодѣйствіе есть лишь явленіе ихъ внутренней соотносительности: столкновеніе безотносительныхъ „вещей въ себѣ“, ихъ встрѣча или взаимодѣйствіе есть немыслимая нелѣпость; не менѣе нелѣпо и предположеніе, чтобы такое случайное столкновеніе вещей могло высѣчь изъ нихъ искру сознанія и пробудить въ нихъ познаніе себя и другъ друга.

Если мы не ограничены одними субъективными состояніями, если внѣ насъ есть реальный міръ существъ, который является намъ

и для субъекта; и вмѣстѣ оно трансцендентно, поскольку оно заключаетъ въ себѣ отношеніе къ отличнымъ отъ него объектамъ. Сознаніе имѣетъ своимъ предметомъ наше „я“ въ его отношеніи къ „не-я“, и „не-я“ въ его отношеніи къ „я“.

Въ нашемъ опытѣ и мышленіи вмѣстѣ съ сознаніемъ нашего собственнаго мыслящаго, чувствующаго и волящаго „я“, нашего собственнаго реальнаго и являющагося субъекта, — дано сознаніе его ограниченности, его соотносительности съ внѣшней ему реальностью, съ другими являющимися субъектами. Такая соотносительность обусловливаетъ и форму, и содержаніе моего сознанія какъ ограниченнаго существа, и вмѣстѣ, въ самомъ сознаніи этой соотносительности я выхожу за предѣлы моей субъективной индивидуальности и понимаю универсальное всеединство сущаго. Ибо я логически связываю свои субъективныя состоянія съ реальными вещами и процессами, независимыми отъ моего индивидуальнаго „я“.

Утверждая себя отвлеченно отъ такого универсальнаго, внутренняго всеединства, отъ такой соотносительности сущаго, моя ограниченная индивидуальность отказывается отъ познанія сущаго и погружается въ призрачный міръ своихъ представленій; отвлеченная мысль не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга своихъ понятій иначе, какъ путемъ ирраціональнаго противорѣчія.

Въ сознаніи реальной соотносительности нашего существа съ другими существами, мы познаемъ реальность внѣшнихъ объектовъ въ отличіе отъ чисто субъективныхъ представленій. Такое сознаніе дано намъ во всѣхъ активныхъ и пассивныхъ состояніяхъ нашего духа, въ дѣятельности и аффектахъ нашей воли, нашихъ чувствъ, нашего разума. И постольку во всѣхъ состояніяхъ нашего сознанія потенціально или актуально заключается критерій объективнаго знанія.

Опытное познаніе внѣшняго міра можетъ быть всеобщимъ и необходимымъ, поскольку основныя его положенія истинны „о всемъ и для всѣхъ“, т.-е. объективно истинны относительно цѣлыхъ общихъ классовъ явленій сущаго и обязательны для всякаго разумнаго сознанія. Субъективное представленіе существуетъ для меня одного; объективное явленіе существуетъ „для всѣхъ“, т.-е. всеобщимъ образомъ.

Пусть человѣкъ убѣждается сначала чисто эмпирически въ объективной реальности нѣкоторыхъ явленій, сопоставляя свой личный опытъ съ тѣмъ капиталомъ общихъ знаній и опыта, который пере-

существуютъ другъ для друга, т.-е. что они находятся въ универсальномъ соотношеніи, подчиненномъ общимъ законамъ. Онъ предполагаетъ далѣе, что для атомовъ есть время и пространство, въ которыхъ они существуютъ и движутся. Всѣ эти предположенія, если только продумать ихъ послѣдовательно, заключаютъ въ себѣ чрезвычайно сложныя проблемы, абсолютно неразрѣшимыя съ точки зрѣнія чистаго матеріализма. Всѣ эти предположенія, какъ мы видѣли это уже въ первой части нашего разсужденія, прямо ведутъ насъ къ идеализму. Ибо если только мы признаемъ, что атомы существуютъ о себѣ и для себя и что для нихъ существуетъ нѣчто сущее внѣ ихъ и притомъ въ формахъ явленія — времени и пространства, — мы превращаемъ атомы въ субъекты, въ монады, внутренно соотносящіяся другъ къ другу, при чемъ ихъ универсальное соотношеніе очевидно получаетъ идеальный характеръ, подчиняясь общимъ логическимъ законамъ. Короче, мы приходимъ къ теоріи *метафизическаго соціализма*, если не хотимъ отказаться отъ реалистической гипотезы и отрицать реальную основу явленій. Физическое взаимодѣйствіе вещей, если только мы видимъ въ нихъ нѣчто большее, чѣмъ чисто-субъективныя явленія или представленія, — необходимо предполагаетъ метафизическое соотношеніе между ними. Но физическимъ взаимодѣйствіемъ ограничиться нельзя — уже при изученіи внѣшнихъ явленій, — какъ только мы переходимъ къ внутреннему міру сознанія, которое ихъ обусловливаетъ.

4.

Физіологически сознаніе и познаніе есть продуктъ нервно-мозговой дѣятельности, при чемъ самая нервная система является продуктомъ міровой органической эволюціи. Психологически наше сознаніе и познаніе являются результатомъ сложнаго взаимодѣйствія духа и тѣла, т.-е. внѣшнихъ явленій и нашего сознающаго существа. Наконецъ, логически познаніе есть установленіе объективной связи представленій и понятій, соотвѣтствующей дѣйствительному порядку вещей, т.-е. дѣйствительнымъ, необходимымъ отношеніямъ сущаго. Иначе говоря, оно есть результатъ согласованія нашего сознанія съ сущимъ.

Изъ однихъ данныхъ физики и механики нельзя объяснить сознанія или познанія, поскольку въ области духа приходится считаться не съ внѣшними, а съ внутренними соотношеніями. Изъ однихъ субъективныхъ фактовъ или состояній сознанія такъ же нельзя объяснить ни дѣйствительнаго познанія, ни реальнаго воздѣйствія

на внѣшній міръ. И если сознанія нельзя объяснить изъ матеріи, или механизма, абсолютно внѣшняго сознанію, то, съ другой стороны, и самые субъективные факты сознанія, разсматриваемые какъ чисто-субъективныя состоянія, не объясняютъ намъ сами по себѣ проблемы отношенія этого сознанія къ чему-либо отличному отъ него — въ дѣятельности нашей воли, нашихъ чувствъ и нашего разума.

Съ точки зрѣнія чистаго феноменизма, отрицающаго какое бы то ни было „реальное“ познаніе и ограничивающаго наше сознаніе одними явленіями, самое познаніе явленій представляется необъяснимымъ. Отрицая всякую реальность внѣ явленія, всякую реальность внѣ чисто-эмпирической дѣйствительности, онъ вынужденъ установить самое рѣзкое разграниченіе между внѣшними матеріальными явленіями и явленіями внутренними, психическими. Отрицая всякое метафизическое, субстанціальное отношеніе между этими двумя порядками явленій, онъ становится въ недоумѣніи передъ этимъ открытымъ вопросомъ: какимъ образомъ одинъ рядъ этихъ явленій (субъективнаго порядка) можетъ сознавать себя и познавать другой рядъ явленій? Какъ явленіе можетъ познать явленіе?

Гипотеза *параллелизма* между физическими и психическими явленіями оказывается столь же безпомощной, какъ нѣкогда оказалась гипотеза такого параллелизма между духовными и физическими субстанціями, между субстанціями вообще. Ибо уже для того, чтобы допустить такой параллелизмъ, мы должны имѣть возможность сравнить оба порядка явленій *независимо* другъ отъ друга, что было бы невозможно, если бы мы были дѣйствительно замкнуты въ сферѣ своего субъекта, и если бы между этимъ субъектомъ и другими физическими или психическими началами внѣ его не существовало нѣкотораго внутренняго соотношенія, лежащаго въ основаніи всѣхъ нашихъ познавательныхъ актовъ.

Теоріи пригодны лишь постольку, поскольку онѣ объясняютъ факты. Основнымъ фактомъ нашего сознанія является именно соотношеніе нашего сознающаго существа къ нашему тѣлу и черезъ его посредство ко всему внѣшнему міру, къ другимъ существамъ, отличнымъ отъ него. Но съ одной стороны, наше тѣло не можетъ быть физическимъ субъектомъ или, точнѣе, физическимъ органомъ нашего сознанія помимо своего физическаго или органическаго соотношенія со всѣмъ внѣшнимъ міромъ, а съ другой стороны, и наше сознаніе не ограничено „нашей кожей“, объективно воспринимая внѣшнюю реальность, являющуюся ему черезъ посредство чувствен-

ныхъ впечатлѣній. Наше тѣло физически приспособлено къ воспріятію чувственныхъ объектовъ, и воспріятіе столь же невозможно безъ такихъ объектовъ, какъ и безъ чувствующей организаціи. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать поэтому, что природа составляетъ часть нашей чувствующей организаціи, точно такъ же какъ и въ этой послѣдней, т.-е. въ нашемъ нервно-мозговомъ аппаратѣ можно видѣть лишь высоко-дифференцированный, индивидуализированный органъ универсальной чувственности.

Во всякомъ случаѣ чувственность обусловлена реальнымъ взаимоотношеніемъ нематеріальнаго чувствующаго субъекта и его матеріальнаго объекта — дѣйствительнаго, вещественнаго міра. Но такое взаимоотношеніе въ свою очередь мыслимо подъ условіемъ внутренняго соотвѣтствія объекта — субъекту: дѣйствительный міръ, реальность котораго признается нами отличной отъ реальности нашего ограниченнаго чувствующаго „я“ и независимой отъ него, долженъ быть чувственнымъ, долженъ заключаться въ пространствѣ и времени, чтобы быть объективно воспринятымъ нами. Мы знаемъ уже, какая проблема заключается въ такомъ предположеніи. Какъ могутъ реальныя вещи или существа являться намъ или существовать въ пространствѣ и времени, если пространство и время суть субъективныя формы чувственности? Пусть такая чувственность опредѣляется какъ универсальная, — проблема еще не рѣшается, она только усложняется такимъ опредѣленіемъ, ибо требуется объяснить, какъ возможна такая чувственность, каково ея отношеніе къ индивидуальнымъ чувствующимъ субъектамъ и къ тѣмъ вещамъ, которыя въ ней воспринимаются.

Ученіе о внутренней соотносительности вещей даетъ намъ ключъ къ рѣшенію этой проблемы. Бытіе вещей въ пространствѣ и времени возможно лишь подъ условіемъ внутренняго соотношенія этихъ вещей, ихъ идеальнаго единства въ ихъ реальномъ различіи. И это внутреннее единство вещей въ ихъ различіи обусловливаетъ собою самую организацію универсальной чувственности. Время и пространство суть чувственныя формы внутренней соотносительности вещей въ ихъ являющемся различіи. И такимъ образомъ внѣшнее отношеніе вещей и ихъ измѣненій во времени и пространствѣ обусловливается ихъ внутреннею соотносительностью.

Этой же соотносительностью вещей обусловливается и ихъ объективная, логическая мыслимость, объективная познаваемость сущаго въ его явленіи. Ибо познаніе сущаго можетъ быть логичнымъ и положительнымъ лишь при условіи согласованія и соотвѣтствія су-

щаго — съ нашей познающею мыслью. Если сущее, какъ таковое, не можетъ быть объектомъ нашей мысли, если оно *немыслимо*, то все наше познаніе и мышленіе основываются на ложномъ предположеніи и въ основѣ своей являются нелогичными. Если же оно можетъ быть объектомъ мысли, то оно внутренно соотносится съ ней, обосновываетъ ее и, въ такомъ случаѣ, въ самой мысли нашей мы находимъ проявленіе того единства субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, разума и бытія, которое должно быть понято нами, какъ основаніе дѣйствительности. Въ сознаніи этого единства и заключается *основаніе идеализма*. Разсмотримъ, какимъ образомъ это единство должно быть понято.

Конкретное опредѣленіе абсолютнаго.

1.

Всякая философія, стремящаяся понять міръ какъ цѣлое, пытается объяснить универсальную связь вещей въ ея соотношеніи къ нашему разуму, къ нашему сознанію. Еще въ древности мы находимъ попытку объяснить эту связь ученіемъ о единствѣ субстанціи, лежащей въ основаніи всѣхъ вещей. Въ новой философіи Спиноза съ особой энергіей выдвинулъ вновь это ученіе. Но изъ такой пребывающей основы, изъ такого субстанціальнаго единства не объясняется множество и различіе вещей, не объясняется ихъ конкретное соотношеніе другъ къ другу и къ нашему сознанію, не объясняется міръ явленія во времени и пространствѣ. Пусть міръ движенія, измѣненія, рожденія и смерти, міръ генезиса, явленія, индивидуальнаго существованія есть лишь кажущійся, призрачный міръ представленій нашего индивидуальнаго, ограниченнаго сознанія. Требуется объяснить самое это сознаніе въ его отношеніи къ абсолютной субстанціи и къ другимъ вещамъ; и при этомъ нужно объяснить его во всей его дѣйствительности, во всей его особенности и различіи отъ неизмѣннаго абсолютнаго. И мало-по-малу самосознаніе нашего индивидуальнаго „я“ противополагается понятію абсолютной субстанціи; самосознаніе является намъ какъ реальное, дѣйствительное, живое, между тѣмъ какъ „субстанція“ обращается въ простую универсальную *потенцію* явленій, въ *потенцію* отношеній, и тѣмъ самымъ перестаетъ быть абсолютной: она существуетъ только въ явленіи, въ отношеніяхъ, а сама по себѣ обращается въ совершенно безсодержательную чистую отвлеченность.

Дѣйствительныя конкретныя отношенія предполагаютъ дѣйствительныя явленія, обусловленныя субъектомъ. И такимъ образомъ наряду съ понятіемъ субстанціи выдвигается понятіе субъекта.

Но какъ объяснить соотношеніе субъекта къ его объекту, какъ объяснить связь вещей или существъ, связь „я“ и „не-я“, — хотя бы въ самомъ процессѣ сознанія, — если понятіе единой субстанціи оказывается непригоднымъ для такого объясненія?

Въ отличіе отъ предшествовавшей метафизики Кантъ указалъ въ самомъ сознаніи или субъектѣ — начало универсальной связи всѣхъ нашихъ представленій, всѣхъ явленій во времени и пространствѣ. Но въ сущности и Кантъ не вполнѣ отрѣшился отъ „субстанціи“ своихъ предшественниковъ, не замѣчая, что его „вещи въ себѣ“ становятся на ихъ мѣсто. Мы уже видѣли, какое противорѣчіе заключалось въ этомъ понятіи: съ одной стороны, „вещь въ себѣ“ признается абсолютно внѣшней и чуждой сознанію, внѣ всякаго возможнаго къ нему отношенія. А съ другой, — „вещи въ себѣ“ полагаются въ основаніе міра явленій, поскольку все содержаніе нашего опыта и нашихъ представленій дается нашему сознанію или сознающему субъекту „извнѣ“. Мы видѣли далѣе, какъ отсюда идеализмъ послѣдовательно пришелъ къ совершенному отрицанію „вещей въ себѣ“, къ признанію ихъ абсолютной *немыслимости* и къ новому утвержденію *закона всеобщей соотносительности:* все, что существуетъ, находится въ необходимомъ соотношеніи къ нашему сознающему субъекту.

Но значитъ ли это, чтобы такой субъектъ былъ дѣйствительнымъ началомъ всѣхъ отношеній, — универсальною связью сущаго, какъ это предполагаетъ, повидимому, субъективный идеализмъ? Значитъ ли это, чтобы все сущее актуально сознавалось нами, являлось намъ? Соотносительность вещей обусловливаетъ возможность ихъ явленія, ихъ объективнаго бытія другъ для друга; но самыя формы чувственнаго явленія — время и пространство въ ихъ безконечности — показываютъ намъ, что такая соотносительность простирается за предѣлы того, что намъ является: ибо все бывающее во времени связывается съ прошедшею и будущею безконечностью, а все находящееся въ пространствѣ — съ безконечностью протяженія. И уже одно это не позволяетъ намъ видѣть связь вещей или явленій въ нашемъ конечномъ, ограниченномъ субъектѣ, противополагающемся этимъ вещамъ и явленіямъ.

Съ одной стороны, эта связь представляется намъ обусловленной самыми формами нашего познанія, нашей чувственности и нашей

щаго — съ нашей познающею мыслью. Если сущее, какъ таковое, не можетъ быть объектомъ нашей мысли, если оно *немыслимо*, то все наше познаніе и мышленіе основываются на ложномъ предположеніи и въ основѣ своей являются нелогичными. Если же оно можетъ быть объектомъ мысли, то оно внутренно соотносится съ ней, обосновываетъ ее и, въ такомъ случаѣ, въ самой мысли нашей мы находимъ проявленіе того единства субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, разума и бытія, которое должно быть понято нами, какъ основаніе дѣйствительности. Въ сознаніи этого единства и заключается *основаніе идеализма*. Разсмотримъ, какимъ образомъ это единство должно быть понято.

Конкретное опредѣленіе абсолютнаго.

1.

Всякая философія, стремящаяся понять міръ какъ цѣлое, пытается объяснить универсальную связь вещей въ ея соотношеніи къ нашему разуму, къ нашему сознанію. Еще въ древности мы находимъ попытку объяснить эту связь ученіемъ о единствѣ субстанціи, лежащей въ основаніи всѣхъ вещей. Въ новой философіи Спиноза съ особой энергіей выдвинулъ вновь это ученіе. Но изъ такой пребывающей основы, изъ такого субстанціальнаго единства не объясняется множество и различіе вещей, не объясняется ихъ конкретное соотношеніе другъ къ другу и къ нашему сознанію, не объясняется міръ явленія во времени и пространствѣ. Пусть міръ движенія, измѣненія, рожденія и смерти, міръ генезиса, явленія, индивидуальнаго существованія есть лишь кажущійся, призрачный міръ представленій нашего индивидуальнаго, ограниченнаго сознанія. Требуется объяснить самое это сознаніе въ его отношеніи къ абсолютной субстанціи и къ другимъ вещамъ; и при этомъ нужно объяснить его во всей его дѣйствительности, во всей его особенности и различіи отъ неизмѣннаго абсолютнаго. И мало-по-малу самосознаніе нашего индивидуальнаго „я“ противополагается понятію абсолютной субстанціи; самосознаніе является намъ какъ реальное, дѣйствительное, живое, между тѣмъ какъ „субстанція“ обращается въ простую универсальную *потенцію* явленій, въ *потенцію* отношеній, и тѣмъ самымъ перестаетъ быть абсолютной: она существуетъ только въ явленіи, въ отношеніяхъ, а сама по себѣ обращается въ совершенно безсодержательную чистую отвлеченность.

относительность не сводится къ единству субстанціи и въ то же время не можетъ быть признана простымъ субъективнымъ понятіемъ нашего ограниченнаго сознанія. Эта реально-логическая связь вещей, внѣ которой ничто не можетъ быть мыслимо, ничто не можетъ существовать вообще, предполагаетъ реально-логическое единство. Конкретная соотносительность, взаимодѣйствіе „я“ и „не я“, духа и природы, субъекта и объекта предполагаетъ основное единство въ ихъ различіи, универсальное всеединство духа съ его противоположностью, мысли — съ реальнымъ бытіемъ. Здѣсь, и только здѣсь, путь къ рѣшенію конечной проблемы познанія и метафизики.

Таковъ естественный, законный результатъ нѣмецкаго идеализма послѣ Канта. Но однимъ этимъ общимъ результатомъ ограничиться нельзя; требуется раскрыть опредѣленія абсолютнаго и *доказать* его изъ него самого, т.-е. показать въ немъ истинное универсальное основаніе *всего* сущаго, *всей* дѣйствительности во всемъ ея объемѣ.

Этой послѣдней задачи нѣмецкій идеализмъ и не выполнилъ въ должной мѣрѣ. Понимая абсолютное начало слишкомъ отвлеченнымъ образомъ, онъ вступилъ въ противорѣчіе съ опытнымъ знаніемъ и въ то же время запутался во внутреннихъ противорѣчіяхъ, вызванныхъ этой отвлеченностью. Онъ превращалъ абсолютное въ *отвлеченное* начало, противоположное дѣйствительности и безсильное объяснить сферу индивидуальнаго, относительнаго существованія — міръ явленія. Такое абсолютное или, точнѣе, абстрактное начало заключаетъ въ себѣ не основаніе, а отрицаніе своего „другого“, т.-е. отрицаніе природы и ограниченнаго человѣческаго сознанія и постольку само подлежитъ отрицанію во имя попранныхъ правъ естествознанія и психологіи.

Нѣмецкіе мыслители признаютъ, что абсолютное всеединство, какъ бы оно ни опредѣлялось, есть начало, заключающее въ себѣ потенцію или основаніе всего сущаго, всего дѣйствительнаго. И поскольку мы отличаемъ относительныя вещи, относительное существованіе, какъ нѣчто „другое“, отличное отъ абсолютнаго, мы можемъ сказать, что это абсолютное заключаетъ въ себѣ основаніе своего другого. Но, по этому самому, чѣмъ реальнѣе, конкретнѣе познаемъ мы это „другое“ во всемъ его отличіи отъ абсолютнаго, во всемъ его самоутвержденіи, во всей индивидуальности его элементовъ, тѣмъ конкретнѣе будетъ наше представленіе объ абсолютномъ, которое его обосновываетъ. Между тѣмъ, въ отвлеченномъ идеализмѣ нѣмецкихъ философовъ мы не находимъ основанія для такого позитивнаго познанія дѣйствительности, для признанія относительной

мысли: это — универсальное соотношеніе явленій въ чувственныхъ формахъ времени и пространства; это — универсальное логическое соотношеніе, въ которомъ каждая отдѣльная вещь получаетъ свою конкретную опредѣленность въ совокупности другихъ вещей. Съ другой стороны, эта связь является намъ какъ реальное взаимодѣйствіе силъ, въ основаніи котораго мы должны допустить реальное, субстанціальное единство. Всякое соотношеніе предполагаетъ въ своемъ основаніи нѣкоторое единство взаимоотносящихся вещей или терминовъ, — то, въ чемъ они связываются между собою. И потому универсальная соотносительность сущаго предполагаетъ универсальное всеединство, заключающее въ себѣ основаніе или потенцію всѣхъ отношеній и всѣхъ различій.

Такое абсолютное всеединство не есть чисто-логическій синтезъ, изъ котораго не объясняется реальное взаимодѣйствіе вещей; оно не есть единство сознанія, единство субъекта, ибо одно субъективное единство не можетъ обосновать реальнаго взаимодѣйствія „я“ и „не-я“. И въ то же время абсолютное всеединство не есть простое единство субстанціи, въ которомъ упраздняются всѣ конкретныя различія взаимоотносящихся вещей. Ясно, что изъ понятія такой субстанціи, сущей „о себѣ“, нельзя объяснить ни реальнаго *субъекта*, сущаго „для себя“, ни *объекта*, или объективнаго бытія, существующаго „для другого“, т.-е. для этого субъекта.

Отсюда — рядъ попытокъ возвыситься до болѣе конкретной идеи абсолютнаго и примирить понятіе абсолютной субстанціи, какъ пребывающей *основы* всѣхъ отношеній и всякаго относительнаго бытія, съ понятіемъ *субъекта*, какъ дѣятельнаго начала обусловливающаго дѣйствительное объективное существованіе, актуальныя отношенія объектовъ. Съ представленіемъ Канта о вещахъ въ себѣ былъ отвергнутъ послѣдній остатокъ картезіанскаго дуализма, и ученіе объ универсальной соотносительности сущаго нашло себѣ основаніе въ „абсолютномъ идеализмѣ“ нѣмецкихъ философовъ, — въ признаніи тожества субъекта и объекта, единства духа съ его другимъ.

Это ученіе, нашедшее въ системѣ Гегеля столь яркое выраженіе, какъ мы видѣли, пало жертвой своей ложной отвлеченности; и до сихъ поръ ни одна попытка исправить или дополнить философію Гегеля не увѣнчалась успѣхомъ, приводя къ прежнему спиритуалистическому дуализму или къ какимъ-либо другимъ основнымъ положеніямъ прежней метафизики.

Но отвлеченность нѣмецкаго идеализма не должна мѣшать намъ видѣть основную его правду. Связь вещей, ихъ дѣйствительная со-

наго существованія, въ которомъ „быть“ значитъ быть въ отношеніи. Но, какъ уже сказано, абсолютное, исключающее изъ себя такое опредѣленіе, т.-е. исключающее относительное, условное бытіе, не обосновываетъ, а отрицаетъ его и по тому самому является отвлеченнымъ, а не абсолютнымъ началомъ. Таково абсолютное „Я“ у Фихте, который превращаетъ природу или „не я“ въ простое самоограниченіе этого абсолютнаго субъекта, внѣ котораго ничто не можетъ имѣть никакой реальности. Такова абсолютная „Идея“ у Гегеля, безсильная объяснить или обосновать ту конкретную дѣйствительность, отъ которой она отвлекается. Такова, наконецъ, единая міровая „Воля“ Шопенгауэра, которая въ своемъ эгоистическомъ самоутвержденіи столь же мало можетъ обосновать эту дѣйствительность. Дѣйствительный міръ съ точки зрѣнія отвлеченнаго идеализма обращается въ призракъ и является воплощеннымъ противорѣчіемъ — точка зрѣнія, которую и проводитъ съ такой энергіей отецъ современнаго пессимизма. Но не достаточно признать міръ призракомъ, — нужно объяснить это въ его отношеніи къ абсолютному. Если же самое отношеніе это представляется немыслимымъ, то ясно, что наше понятіе объ абсолютномъ есть ложная отвлеченность.

Абсолютное не есть относительное бытіе. Но вѣдь уже тамъ, гдѣ мы просто отличаемъ его отъ всего относительнаго, мы мыслимъ его въ нѣкоторомъ отношеніи, хотя бы чисто-отрицательномъ. А тамъ, гдѣ мы разсматриваемъ его какъ основаніе дѣйствительности, какъ основаніе относительнаго бытія, мы мыслимъ его положительнымъ образомъ въ цѣлой безконечности отношеній. Здѣсь, дѣйствительно, есть кажущееся противорѣчіе, изъ котораго нерѣдко дѣлаютъ аргументъ противъ самого понятія абсолютнаго или противъ его познаваемости. На самомъ дѣлѣ однако противорѣчія здѣсь не существуетъ: обосновывая свое другое, абсолютное должно имѣть въ себѣ самомъ основаніе всѣхъ возможныхъ своихъ отношеній и постольку можетъ опредѣляться, какъ „абсолютное во всѣхъ своихъ отношеніяхъ“. Поэтому его нельзя назвать ни относительнымъ, ни безотносительнымъ: оно *сверхъ-относительно*. Оно не только не обусловлено ничѣмъ другимъ, но и не можетъ быть ничѣмъ другимъ обусловлено; оно не только внѣшнимъ образомъ *независимо* отъ какихъ-либо отношеній, но оно истиннымъ образомъ *свободно* во всѣхъ своихъ отношеніяхъ, такъ какъ въ себѣ самомъ и отъ себя самого оно имѣетъ потенцію своего другого, заключаетъ въ себѣ свое другое въ возможности.

реальности индивидуальнаго существованія. Вездѣ, при переходѣ отъ абстрактныхъ опредѣленій абсолютнаго къ конкретной, индивидуальной дѣйствительности является не только логическій скачокъ, но прямое противорѣчіе, какъ мы видимъ это, напримѣръ, у Гегеля. Безсильное обосновать дѣйствительность, само абсолютное обращается въ отвлеченную „идею“ этой дѣйствительности, въ чистую *потенцію*, которая сама по себѣ не можетъ перейти во что-либо актуальное. Реакція противъ такого идеализма какъ въ философіи, такъ и въ особенности въ положительной наукѣ была не только законна и необходима сама по себѣ, но оказала величайшую услугу самому идеализму, предъявивъ ему новыя требованія и обличивъ его ложную отвлеченность.

2.

Разсмотримъ здѣсь тѣ *формальныя требованія*, которымъ должно удовлетворять истинное конкретное опредѣленіе абсолютнаго.

Требуется найти такое опредѣленіе абсолютнаго начала, которое могло бы обосновать дѣйствительность, т.-е. дѣйствительный міръ являющихся, соотносящихся существъ и вещей въ ихъ актуальномъ отличіи отъ абсолютнаго. *Абсолютное обосновываетъ свое другое и, слѣдовательно, существуетъ не только о себѣ (an sich) и для себя (für sich), но и для всего другого.* Абсолютное не есть ни отвлеченная безотносительная субстанція, ни безотносительный субъектъ. Субстанція, сущая только *о себѣ*, есть чистая потенція, и субъектъ, сущій только *для себя*, не имѣетъ универсальной дѣйствительности, не имѣетъ никакой дѣйствительности вообще и въ концѣ концовъ перестаетъ различаться отъ субстанціи. Безъ отношенія субъекта къ объекту нѣтъ ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознанія, — нѣтъ актуальнаго, дѣйствительнаго субъекта. Только въ своемъ *альтруизмѣ*, т.-е. какъ бытіе *для всего другого*, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее въ себѣ полноту бытія[1]). То, что не существуетъ ни для чего другого, не существуетъ истиннымъ образомъ и о себѣ самомъ и для себя самого, не существуетъ и для моей мысли, не существуетъ для чего бы то ни было — ни въ какомъ отношеніи.

Въ отвлеченномъ идеализмѣ „бытіе для другого“ или объективное бытіе представлялось исключительно формою условнаго, относитель-

[1]) Подъ альтруизмомъ мы понимаемъ здѣсь не спеціально этическое, а общее онтологическое опредѣленіе сущаго въ его „бытіи для другого“.

щее конкретную соотносительность сущаго. Съ другой стороны, абсолютный субъектъ, сущій не только для себя, но и для всего другого, имѣющій въ себѣ мощь этого другого — перестаетъ быть отвлеченною самостью: это конкретный, объективирующій, опредѣляющій себя субъектъ, имѣющій въ себѣ самомъ абсолютное начало своего самоопредѣленія. И въ нашемъ собственномъ субъектѣ, въ единствѣ всего нашего сознанія мы имѣемъ образъ и подобіе универсальнаго, конкретнаго всеединства.

Такое конкретное опредѣленіе позволяетъ намъ вполнѣ послѣдовательно мыслить объективное *различіе* абсолютнаго отъ обусловленной имъ дѣйствительности. Дѣйствительный міръ понимается во всемъ своемъ инобытіи, въ своемъ конкретномъ различіи отъ абсолютнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ въ своей универсальной обусловленности и внѣшней необходимости. Абсолютное перестаетъ быть отвлеченною потенціей дѣйствительности и отличается отъ нея въ самомъ своемъ началѣ; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ самомъ различіи, оно является реальною причиной и универсальнымъ основаніемъ относительнаго бытія.

3.

При такихъ условіяхъ опредѣленіе абсолютнаго сущаго удовлетворяетъ требованіямъ умозрѣнія и опыта, будучи вполнѣ послѣдовательнымъ, логичнымъ и въ то же время совершенно конкретнымъ. Понятіе конкретнаго самоопредѣляющагося субъекта (или *лица)* въ приложеніи къ абсолютному сущему не только не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, но прямо вытекаетъ изъ общихъ онтологическихъ опредѣленій этого сущаго, которое въ себѣ самомъ и отъ себя самого утверждаетъ себя, какъ субъектъ, сущій для себя и для другого (т.-е. опредѣленный субъектъ). Абсолютное не покрывается никакими отвлеченными опредѣленіями, которыя ограничиваютъ его отдѣльными категоріями, потенціями или отношеніями. Какъ объектъ нашей мысли, оно несомнѣнно мыслится нами въ логическихъ категоріяхъ, опредѣляется своей логической идеей. Но если только подобное опредѣленіе можетъ быть логичнымъ и положительнымъ, то оно имѣетъ реальное основаніе въ самомъ сущемъ. Абсолютное есть не только *логическій* субъектъ (подлежащее), къ которому мы относимъ нашу идею всеединства, но *реальный субъектъ*, обосновывающій всѣ свои отношенія и всѣ свои объективно-логическія опредѣленія.

Если сущее опредѣляется логическими категоріями во всѣхъ сво-

Въ этомъ *существенномъ бытіи для другого, въ этомъ „альтруизмѣ" абсолютнаго заключается внутреннее, положительное основаніе его безусловности;* поэтому-то „другое" абсолютнаго и не можетъ служить ему границей или отрицаніемъ. Напротивъ того, потенція этого „другого", которое представляется нашему ограниченному сознанію какъ противоположность абсолютнаго или его отрицаніе, — есть на самомъ дѣлѣ положительная *мощь* самого абсолютнаго, *сверхъ-относительнаго* Бытія: это — безконечная потенція творческаго самоопредѣленія, внутренняя свобода Бытія, не ограниченнаго своею самостью и имѣющаго въ себѣ начало всѣхъ возможныхъ отношеній. Поэтому и дѣйствительный міръ относительныхъ существъ, какъ реальное, осуществленное „другое" абсолютнаго, есть лишь раскрытіе его безпредѣльной свободы и мощи, *его всемогущества.*

Такимъ образомъ мы убѣждаемся въ томъ, что „бытіе для другого" не составляетъ исключительнаго опредѣленія относительной, обусловленной дѣйствительности: оно составляетъ внутреннее опредѣленіе сущаго, какъ такого, и оно восполняетъ собою предшествовавшія отвлеченныя опредѣленія абсолютнаго какъ субстанціальнаго и субъективнаго бытія „о себѣ" и „для себя". Только въ сочетаніи этихъ трехъ понятій, въ опредѣленіи абсолютнаго какъ сущаго о себѣ, для себя и для всего другого, мы получаемъ полное и послѣдовательное *формальное* его опредѣленіе: только въ такомъ опредѣленіи оно является какъ актуальное, *совершенное абсолютное,* имѣющее въ себѣ положительное основаніе своей безусловности, не ограниченное никакимъ отрицаніемъ и въ то же время отличающее себя отъ той дѣйствительности, которую оно обосновываетъ.

Абсолютное ничѣмъ не ограничивается, ничѣмъ не опредѣляется извнѣ. Но, какъ начало и основаніе *всего* сущаго, оно не можетъ ограничиваться и какими бы то ни было отвлеченными опредѣленіями собственнаго существа, ибо всякое такое опредѣленіе въ силу самой своей отвлеченности заключаетъ въ себѣ отрицаніе безконечнаго множества конкретныхъ отношеній, которыя обосновываются абсолютнымъ. Отсюда недостатокъ всѣхъ отвлеченныхъ опредѣленій абсолютнаго. Поэтому, будучи логически правильнымъ и послѣдовательнымъ, истинное опредѣленіе его является въ то же время *конкретнымъ.* Ибо, съ одной стороны, такое опредѣленіе указываетъ намъ дѣйствительный мостъ отъ абсолютнаго къ относительному, — показываетъ въ абсолютномъ истинное всеединство, обусловливаю-

универсальное логическое начало мысли, если *логосъ* или идея абсолютнаго обосновывается и нормируется его собственнымъ необходимымъ самоопредѣленіемъ.

Заключая въ себѣ начало своего самоопредѣленія, абсолютное какъ реальный и конкретный субъектъ по необходимости мыслится нами какъ субъектъ *волящій*. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы абсолютное могло опредѣляться нами какъ чистая, безотносительная Воля. Такая воля есть лишь отвлеченная потенція, — понятіе, которому въ дѣйствительности ничто соотвѣтствовать не можетъ. Ибо актуальная, дѣйствительная воля существуетъ лишь тамъ, гдѣ она имѣетъ предметъ воленія, или полагаетъ себѣ такой предметъ. Воля предполагаетъ въ субъектѣ отношеніе къ другому или точнѣе, она есть внутреннее отношеніе субъекта къ его другому. Это другое либо дано ему извнѣ, либо полагается имъ самимъ. Поэтому, поскольку абсолютный субъектъ опредѣляется какъ волящій, онъ необходимо мыслится нами какъ полагающій или утверждающій свое другое, которое извнѣ ему дано быть не можетъ. Если конечный, ограниченный субъектъ можетъ въ дѣятельности своей воли эгоистически утверждать свое „я“, отрицая все то, что его ограничиваетъ, то въ абсолютномъ подобное „эгоистическое самоутвержденіе воли“ представляется логически *немыслимымъ:* ибо, во-первыхъ, ничто „другое“ не можетъ ограничивать абсолютнаго, а, напротивъ того, служитъ его раскрытію; во-вторыхъ, *отрицаніе* другого означало бы въ абсолютномъ отрицаніе всякой опредѣленной воли, *всякой* воли вообще, не говоря уже о свободной, универсальной и сверхъотносительной волѣ. Абсолютное утверждаетъ себя лишь въ своемъ „альтруизмѣ“, т.-е. утверждая *потенцію* своего другого и раскрываясь въ его *дѣйствительности,* какъ конкретная, всесильная и вмѣстѣ всеблагая, свободная воля.

4.

Бросимъ взглядъ на все предшествовавшее разсужденіе.

Отъ перваго эмпирическаго опредѣленія сущаго въ его явленіи мы перешли къ раціональному опредѣленію его — въ его идеѣ; отъ этого раціональнаго опредѣленія, отъ чувственныхъ формъ и логическихъ категорій мы перешли къ самому реальному субъекту сущаго. Мы нашли и это опредѣленіе неполнымъ и абстрактнымъ: абсолютное сущее не есть отвлеченное бытіе о себѣ или для себя, оно есть всеединое конкретное бытіе, мыслимое и являющее себя,

ихъ отношеніяхъ, то, какъ абсолютное, оно само въ себѣ имѣетъ основаніе такихъ отношеній. Если оно опредѣляется своей идеей, своимъ универсальнымъ Логосомъ, то оно само въ себѣ имѣетъ начало своей идеи, своего Логоса. Если оно мыслимо, если оно есть возможный объектъ мысли, то оно имѣетъ въ себѣ самомъ начало этой мысли и есть объектъ мысли — въ себѣ самомъ, для себя и всего другого. Ибо абсолютное сущее не можетъ опредѣляться извнѣ чуждою ему мыслью, и само заключаетъ въ себѣ свой Логосъ, какъ начало универсальнаго и вмѣстѣ конкретнаго самоопредѣленія по отношенію ко всему возможному другому.

Во второй и третьей части нашего разсужденія мы стремились показать, что нѣтъ безотносительной мысли, нѣтъ отвлеченнаго безотносительнаго Логоса, нѣтъ „абсолютной идеи“: такая идея прежде всего абстрактна и потому условна. Всякая мысль или идея относится къ предполагаемому сущему, и она логична только въ предположеніи такого сущаго. Въ этомъ смыслѣ вся логика основывается на онтологическомъ предположеніи, и дѣло метафизики состоитъ въ томъ, чтобы выяснить это предположеніе — высшій постулатъ всей нашей логики, безъ котораго она перестаетъ быть логикой. Метафизика поэтому не умозаключаетъ отъ понятій къ отличной отъ нихъ реальности, но она показываетъ соотносительность всѣхъ нашихъ понятій и выясняетъ, что̀ предполагается въ нашихъ необходимыхъ понятіяхъ и въ этой ихъ соотносительности.

Если эти понятія логичны и если посредствуемое ими знаніе можетъ быть логичнымъ и положительнымъ, то они вытекаютъ изъ имманентнаго отношенія мысли къ сущему. И сознавая это сущее въ основаніи всѣхъ своихъ категорій, наша мысль въ своемъ цѣломъ находитъ въ немъ свое начало и конечное основаніе.

Это сущее не выводится, оно находится нами, оно дано намъ въ своей универсальной соотносительности — въ нашей непосредственной вѣрѣ, въ нашей мысли, въ нашемъ опытѣ — внѣшнемъ и внутреннемъ. Исходя изъ данныхъ сознанія, мы старались понять, какимъ образомъ оно можетъ быть намъ дано, какимъ образомъ оно можетъ быть воспринято, или мыслимо нами, и какимъ образомъ оно можетъ соотвѣтствовать нашей мысли. И мы находимъ, что это сущее, независимое отъ насъ въ своей универсальности, можетъ, хотя бы частнымъ образомъ, раскрываться нашему познающему духу лишь въ томъ случаѣ, если оно имѣетъ само въ себѣ начало своего отношенія къ намъ. И оно можетъ быть логически мыслимо нами лишь въ томъ случаѣ, если оно само въ себѣ заключаетъ

послѣднее какъ конкретное и сверхъотносительное. Поэтому всякое посягательство на права самостоятельнаго эмпирическаго изученія природы или исторіи ведетъ къ смѣшенію абсолютнаго съ относительнымъ, или же является результатомъ такого смѣшенія.

Но, съ другой стороны, и самый эмпиризмъ долженъ критически опредѣлить свои границы, въ сознаніи относительности опыта, относительности познаваемыхъ имъ явленій. Самъ по себѣ эмпиризмъ есть отвлеченный принципъ знанія и заключаетъ въ себѣ условную точку зрѣнія, поскольку онъ ограничивается одними относительными формами бытія, отвлекаясь отъ ихъ абсолютнаго и сверхъопытнаго основанія. Поэтому, въ критическомъ сознаніи своихъ границъ, эмпиризмъ не долженъ отрицать возможности сверхъопытнаго, раціональнаго познанія сущаго. Иначе онъ можетъ самъ привести къ ложной метафизикѣ, либо отрицая сущее внѣ явленія (абсолютный феноменизмъ), либо отвлеченно противуполагая сущее явленію, какъ мнимую „вещь въ себѣ“, либо наконецъ ложнымъ образомъ приписывая матеріи, какъ основѣ являющейся дѣйствительности, безусловное субстанціальное бытіе.

На самомъ дѣлѣ эмпиризмъ въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приводитъ насъ къ метафизикѣ и предполагаетъ ее. Всеобщая соотносительность являющагося предполагаетъ универсальное сверхъотносительное основаніе и начало всѣхъ отношеній. Дѣйствительность не существуетъ *о себѣ;* относительное существованіе не имѣетъ само въ себѣ признаковъ абсолютнаго бытія, и постольку предполагаетъ такое абсолютное бытіе, въ которомъ оно имѣетъ свое основаніе. Отвлеченно отъ абсолютнаго, въ своемъ *отличіи* отъ него, въ своемъ инобытіи, дѣйствительность заключаетъ въ себѣ лишь отрицательное опредѣленіе (она есть *не-абсолютное*, не имѣющее въ себѣ основанія своего бытія; она есть *не-бытіе* абсолютнаго). Какъ *сущая* конкретная дѣйствительность, она получаетъ свои положительныя опредѣленія лишь въ своихъ отношеніяхъ, въ своей универсальной обусловленности. И постольку она положительнымъ образомъ предполагаетъ абсолютное начало, въ которомъ она имѣетъ свое основаніе.

Мы различаемъ въ являющейся дѣйствительности объективную и субъективную стороны. Мы мыслимъ ее какъ *универсальный объектъ* или бытіе для другого. И въ то же время мы сознаемъ ее какъ сущую *для себя* — въ субъективныхъ формахъ универсальной чувственности и въ совокупности взаимоотносящихся сознающихъ существъ, являющихся въ ней. Обѣ эти стороны, обѣ

эти формы относительнаго бытія представляются одинаково обусловленными; а между тѣмъ какъ та, такъ и другая, взятыя въ отдѣльности и взятыя въ своемъ конкретномъ соотношеніи, представляются эмпирически необъяснимыми. Въ ограниченномъ субъектѣ не заключается основанія для объекта, и въ объектѣ, внѣшнемъ мірѣ, нѣтъ основанія для субъекта. Если же все наше познаніе, весь чувственный міръ явленій обусловливается именно соотношеніемъ субъекта и объекта, то мы не можемъ останавливаться на безсмысленномъ и произвольномъ признаніи ихъ параллелизма и неизбѣжно должны искать основанія для такого соотношенія.

2. Въ конкретномъ опредѣленіи абсолютнаго мы находимъ такое основаніе, а слѣдовательно и основаніе раціональной метафизики и теоріи познанія. Въ этомъ опредѣленіи мы понимаемъ дѣйствительность какъ реальное *другое* абсолютнаго, сущее *для себя и для абсолютнаго*, — какъ субъектъ и какъ объектъ. Въ этомъ опредѣленіи объясняется, какимъ образомъ сущее вообще можетъ быть объектомъ мысли и какимъ образомъ оно можетъ и логически и реально опредѣляться идеей. Въ немъ заключается, слѣдовательно, *основаніе конкретнаго идеализма* и принципъ идеалистическаго мірообъясненія.

Какъ мы только что видѣли, такое мірообъясненіе не должно противорѣчить эмпирическому изслѣдованію явленій въ ихъ всеобщей необходимой связи, точно такъ же какъ и эмпирическое объясненіе явленій изъ ихъ внѣшнихъ причинъ не можетъ вести къ отрицанію идеальнаго или телеологическаго детерминизма. Споръ между сторонниками механическаго и идеалистическаго міросозерцанія можетъ быть улаженъ окончательно не путемъ толкованія отдѣльныхъ и притомъ наиболѣе сложныхъ и наименѣе разгаданныхъ явленій органическаго міра, а исключительно путемъ метафизики, изслѣдующей общія формы явленія какъ такого, формы дѣйствительности вообще. Убѣдившись въ томъ, что вся дѣйствительность въ своемъ цѣломъ въ совокупности своихъ явленій обусловливается логическими категоріями, опредѣляется конкретной идеей сущаго, метафизикъ не станетъ примѣнять свою телеологію внѣшнимъ или произвольнымъ образомъ къ объясненію отдѣльныхъ явленій; онъ не будетъ отступать передъ попыткой чисто эмпирическаго ихъ объясненія изъ данныхъ физическихъ причинъ. Ибо въ самомъ единообразіи и всеобщей необходимости механическихъ законовъ онъ будетъ видѣть высшее опытное доказательство универсальности телеологическаго принципа, — того логическаго начала, которое обусловливаетъ собою явленія. И, наобо-

ротъ, тотъ естествоиспытатель, который убѣдится, что одна метафизика даетъ прочное основаніе закону универсальной соотносительности и необходимой причинной связи явленій, перестанетъ видѣть въ такой метафизикѣ врага, угрожающаго научному объясненію постояннымъ произвольнымъ вмѣшательствомъ. Признавая за *эмпирическою* телеологіей относительное значеніе при объясненіи строенія, функцій, эволюціи организмовъ въ ихъ приспособленіи къ средѣ, онъ допуститъ за такою телеологіей высшее логическое основаніе и не станетъ отрицать общей метафизической телеологіи съ ея универсальнымъ Логосомъ во имя тѣхъ общихъ эмпирическихъ законовъ, которые обосновываются именно ею — въ своей всеобщей необходимости.

3. Конкретное опредѣленіе абсолютнаго не есть простая отвлеченная идея дѣйствительности, ея мыслимое *удвоеніе;* напротивъ того, какъ мы видѣли, оно устанавливаетъ конкретное различіе между дѣйствительностью и ея абсолютнымъ началомъ, которое понимается не только какъ ея основа или причина, но и какъ ея идеалъ, — *то, для чего* она существуетъ, ея конечная цѣль. Въ этомъ смыслѣ такое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ логическое обоснованіе нравственной философіи и религіознаго гнозиса и соотвѣтствуетъ требованіямъ религіознаго сознанія. Оно устраняетъ *дуализмъ,* противополагающій міръ Божеству и ограничивающій Божество этимъ отвлеченнымъ противоположеніемъ; и оно устраняетъ *пантеизмъ* съ его смѣшеніемъ абсолютнаго и относительнаго бытія. Оно соотвѣтствуетъ вѣрѣ въ личнаго Бога, ибо оно понимаетъ абсолютное какъ конкретный субъектъ, сущій въ себѣ самомъ для другого и заключающій въ себѣ основаніе своего другого. Оно соотвѣтствуетъ нравственной идеѣ Бога, какъ безконечной любви, ибо оно признаетъ альтруизмъ метафизическимъ опредѣленіемъ абсолютнаго сущаго. Оно понимаетъ вселенную въ ея универсальномъ детерминизмѣ и вмѣстѣ въ свободѣ ея реальнаго инобытія, въ свободѣ ея внутренняго самоутвержденія.

Но мы не станемъ перечислять тѣ проблемы, рѣшенію которыхъ можетъ служить конкретный идеализмъ. Въ этомъ пространномъ отвлеченномъ разсужденіи мы старались лишь выяснить критически основанія такого идеализма, показавъ, что онъ есть необходимый постулатъ опыта и умозрѣнія, точно такъ же какъ и религіозной вѣры.

Въ защиту идеализма *).

Отвѣтъ Б. Н. Чичерину.

Многоуважаемый Б. Н. Чичеринъ сдѣлалъ мнѣ честь подвергнуть обстоятельной критикѣ рядъ моихъ статей объ основаніяхъ идеализма, помѣщенныхъ въ кн. 31—35 „Вопросовъ Философіи“. Онъ разбираетъ ихъ подробно, положеніе за положеніемъ, чуть ли не предложеніе за предложеніемъ, и не оставляетъ камня на камнѣ во всемъ моемъ построеніи. Признаться, я поставленъ въ крайнее затрудненіе этою критикой, такъ какъ я совершенно не понимаю, какъ опредѣлить, въ чемъ собственно долженъ состоять предметъ моего спора съ Б. Н. Чичеринымъ. Повидимому, у насъ не одинъ и не два предмета спора, а тысяча такихъ предметовъ, такъ что если бы я хотѣлъ держаться метода Б. Н. Чичерина, мнѣ пришлось бы по меньшей мѣрѣ написать подстрочный комментарій къ моимъ статьямъ, въ нѣсколько разъ превосходящій ихъ по объему.

Я лично крайне признателенъ моему почтенному критику за многія замѣчанія, показавшіяся мнѣ чрезвычайно вѣскими и серіозными. Но если мое пространное разсужденіе состоитъ изъ отрывочныхъ, явно-противорѣчивыхъ и притомъ явно-нелѣпыхъ положеній, какъ оно представляется моему критику, то едва ли оно заслуживало такого обстоятельнаго изслѣдованія или опроверженія. На стран. 225 мой критикъ съ понятнымъ сожалѣніемъ констатируетъ полное помраченіе моихъ умственныхъ способностей, утверждая, что фантастическая логика Шопенгауэра заставляетъ меня „вопреки очевидности видѣть субъекты въ столахъ и подушкахъ“. Я не знаю, когда и гдѣ Шопенгауэръ видѣлъ субъекты въ столахъ, подушкахъ или другихъ предметахъ; но полагаю, что если бы я лично дошелъ до столь плачевныхъ галлюцинацій, меня слѣдовало бы лѣчить а не опровергать. Если мое разсужденіе представляется моему критику сплошной и въ сущности безсвязной путаницей, то мнѣ остается только пожалѣть о томъ, что онъ принялъ на себя трудъ его разбирать, тѣмъ

*) Настоящая статья является отвѣтомъ на статью Б. Н. Чичерина „Существо и методы идеализма“. Вопросы философіи и психологіи кн. XXXVII стран. 185—238 *прим. изд.*

болѣе, что мнѣ довольно затруднительно спорить противъ такой оцѣнки.

Мнѣ кажется, что задача всякой критики состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы понять мысль противника, его главную мысль; а въ философскомъ разсужденіи, задуманномъ по опредѣленному плану, прежде чѣмъ обсуждать отдѣльныя положенія, надо также разсмотрѣть, въ чемъ суть, что собственно хотѣлъ доказать авторъ, выдержалъ ли онъ свой планъ, послѣдовательно ли онъ развилъ свою мысль. Если у него нѣтъ ни общей мысли, ни плана,— повторяю, не стоитъ заниматься его разсужденіемъ; а если у него былъ планъ, если у него проведена мысль, представляющаяся достойной обсужденія, такъ слѣдуетъ хоть въ самыхъ общихъ чертахъ охарактеризовать, опредѣлить ее, а не приступать съ предвзятыми понятіями къ обсужденію отдѣльныхъ положеній внѣ связи съ цѣлымъ. Иначе мы неизбѣжно рискуемъ приписать автору гораздо больше противорѣчій, чѣмъ ихъ у него есть въ дѣйствительности, и за мнимыми ошибками проглядѣть его настоящія ошибки. Такъ случилось и съ моимъ критикомъ я могу охотно допустить, что въ моихъ статьяхъ есть противорѣчія и заблужденія, которыя и онъ, и я упустили изъ виду; но я также знаю навѣрное, что въ нихъ нѣтъ многаго изъ того, что онъ мнѣ приписываетъ, не пожелавши выяснить, что собственно я хотѣлъ доказать. Можетъ быть, я и самъ тутъ виноватъ, такъ какъ не сумѣлъ быть достаточно яснымъ. Если когда-нибудь мнѣ придется переработать мои статьи, я постараюсь воспользоваться всѣми указаніями уважаемаго Б. Н. Чичерина. Въ настоящемъ же случаѣ, прежде чѣмъ отвѣтить на тѣ пункты его критики, которые представляются мнѣ особенно важными, я постараюсь въ немногихъ словахъ сдѣлать то, чего онъ не сдѣлалъ — опредѣлить основныя положенія моего разсужденія и планъ, которому я слѣдовалъ.

I.

Философія стремится къ системѣ цѣльнаго знанія и потому предметомъ ея являются основныя начала всякаго знанія и основныя начала сущаго. Основнымъ началомъ всякаго знанія, всякой науки является прежде всего самый разумъ, самая мысль, посредствомъ которой мы познаемъ или понимаемъ вещи. Поэтому основнымъ вопросомъ философіи можетъ служить вопросъ объ отношеніи познающаго разума къ вещамъ или къ сущему, или же, наоборотъ, объ отношеніи самого сущаго къ разуму. При какомъ условіи разумъ можетъ быть дѣйствительнымъ началомъ истиннаго познанія сущаго?

„Если сущее познаваемо, хотя бы только отчасти,— оно сообразно законамъ нашего разума, т.-е. общимъ логическимъ законамъ нашей мысли“; а слѣдовательно, „общіе законы и формы нашей логической мысли, общія ея категоріи, которымъ подчиняется нашъ познающій разумъ, „суть въ то же время внутреннiе законы, формы, категоріи познаваемаго нами сущаго. Логическій принципъ нашего знанія есть въ то же время и универсальное начало познаваемаго нами сущаго“ (Осн. Ид. с. 163).

„А если такъ, то приходится выбирать между послѣдовательнымъ скептицизмомъ — „логическимъ отрицаніемъ логики“, которое само приводитъ себя къ абсурду“ и между идеализмомъ, какъ ученіемъ, которое въ той или въ другой формѣ, признаетъ единство сущаго съ познающимъ духомъ, съ познающею мыслью, т.-е. разумомъ, или видитъ въ этомъ разумѣ начало сущаго.

Но идеализмъ не есть какое-либо одно опредѣленное ученіе. Какъ я полагаю, онъ есть результатъ всей философіи. Единство субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, понимается весьма различно въ различныхъ философскихъ ученіяхъ; самыя воззрѣнія на человѣческій разумъ, т.-е. на совокупность нашихъ познательныхъ способностей, далеко не одинаковы и противорѣчатъ другъ другу у различныхъ мыслителей. Такъ одни признаютъ чувственный опытъ единственнымъ достовѣрнымъ источникомъ познанія, другіе видятъ такой источникъ въ чистомъ мышленіи, третьи — въ вѣрѣ или мистической интуиціи. Отсюда возникаютъ различныя постановки проблемы познанія. Какъ возможенъ опытъ въ качествѣ источника познанія? Какъ возможно познаніе сущаго при посредствѣ чистой мысли, или при посредствѣ мистической интуиціи? Очевидно, самая концепція сущаго, самое опредѣленіе его измѣняется сообразно тому отвѣту, который получаютъ эти вопросы, и тому рѣшенію проблемы познанія, которое принимается нами. Если источникомъ познанія можетъ быть только опытъ, точнѣе — чувственный опытъ, если мы познаемъ одни явленія, то сущее, составляющее предметъ познанія, опредѣляется какъ *то, что является*; и, съ точки зрѣнія отвлеченнаго эмпиризма, возведеннаго въ философскую теорію, такое опредѣленіе представляется единственно возможнымъ, ибо, согласно предположенію, внѣ явленій мы ничего не знаемъ и не воспринимаемъ. Если истиннымъ источникомъ познанія является чистый разумъ или чистая мысль, то сущее, какъ предметъ такой мысли, опредѣляется какъ *мыслимое* или какъ *идея*,— опредѣленіе, соотвѣтствующее отвлеченному раціонализму. Наконецъ, сущее, въ качествѣ предмета вѣры

или мистической интуиціи, опредѣляется какъ сверхъ-чувственная или духовная реальность.

Что эмпиризмъ, раціонализмъ, мистицизмъ въ своемъ одностороннемъ развитіи взаимно исключаютъ другъ друга и взаимно другъ другу противорѣчатъ,— едва ли нуждается въ доказательствѣ. И если я съ критическою цѣлью послѣдовательно разсматривалъ эти гносеологическія теоріи, а также и тѣ отвлеченныя опредѣленія сущаго, къ которымъ онѣ насъ приводятъ, то Б. Н. Чичеринъ совершенно напрасно теряетъ время на то, чтобы убѣдить меня во взаимномъ противорѣчіи, послѣдовательно обвиняя меня въ томъ, что я раздѣляю всѣ три указанныя теоріи во всей ихъ односторонности. Самъ Б. Н. Чичеринъ выражаетъ свое удивленіе при каждомъ новомъ обвиненіи. Но если бы онъ далъ себѣ трудъ подвергнуть критикѣ основную мысль и планъ моего разсужденія въ его цѣломъ, прежде чѣмъ приступить къ детальному его разбору, то едва ли бы онъ сталъ упрекать меня заразъ въ эмпиризмѣ, раціонализмѣ и мистицизмѣ.

Ибо, прежде всего, я не только указывалъ неоднократно на ихъ взаимное противорѣчіе, но стремился показать, что, разсматриваемыя сами по себѣ, въ качествѣ гносеологическихъ принциповъ, всѣ три оказываются несостоятельными, разлагаясь во внутреннихъ противорѣчіяхъ. Въ окончательномъ выводѣ, какъ отмѣчаетъ и мой уважаемый критикъ, я стремился выяснить нераздѣльную связь всѣхъ трехъ факторовъ человѣческаго познанія — чувственнаго воспріятія мысли, непосредственной вѣры. Я пытался показать, что опытъ предполагаетъ дѣятельность разума, а эта послѣдняя, для того, чтобы быть логическимъ органомъ познанія сущаго, въ свою очередь, предполагаетъ имманентное отношеніе мыслящаго духа къ основнымъ началамъ сущаго, въ которомъ она имѣетъ абсолютное основаніе, въ одно и то же время идеальное и реальное.

Эмпиризмъ, раціонализмъ, мистицизмъ имѣли для меня значеніе „экспериментовъ въ области онтологіи и теоріи познанія“, при чемъ я указывалъ неоднократно, что результаты подобныхъ экспериментовъ суть отвлеченности, которыя не должны быть принимаемы за что-либо конкретное и безусловное.

Если эмпиризмъ, раціонализмъ, мистицизмъ развиваютъ односторонне три метода познанія, три способа отношенія нашего разума къ предмету его познанія, то задача философской критики состоитъ въ тщательномъ разсмотрѣніи какъ ихъ основныхъ предположеній, такъ и тѣхъ конечныхъ результатовъ, къ которымъ они приводятъ. Такая критика убѣждаетъ насъ въ несостоятельности и неполнотѣ

отвлеченныхъ принциповъ въ области познанія и въ неразрывной живой связи всѣхъ факторовъ или моментовъ познанія. И она убѣждаетъ насъ въ несостоятельности и неполнотѣ тѣхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго, къ которымъ приводятъ насъ односторонніе способы его познаванія. Такія опредѣленія въ одно и то же время исключаютъ другъ друга, вслѣдствіе своей отвлеченности, и предполагаютъ другъ друга — въ силу единства нашего познающаго разума, въ силу конкретной связи нашихъ познавательныхъ способностей. Разсматривая эти опредѣленія, мы переходимъ отъ сущаго, какъ являющагося, къ сущему, какъ предмету мысли, отъ чувственнаго явленія — къ умопостигаемой идеѣ, чтобы онъ нея перейти къ той сверхчувственной реальности, которая обосновываетъ и явленіе и самую идею, и мысль и дѣйствительность, при чемъ и здѣсь отъ отвлеченнаго представленія о ней мы стремимся указать путь къ конкретному ея опредѣленію.

Такая критика способовъ познаванія не можетъ ограничиваться однимъ отрицательнымъ результатомъ. При ея помощи мы выяснимъ себѣ самыя основанія идеализма. Ибо она изслѣдуетъ, какимъ образомъ сущее относится къ нашему познающему духу. Есть ли это сущее нѣчто абсолютно-внѣшнее, чуждое, „трансцендентное“ нашему разуму или же, напротивъ того, нѣчто по существу своему сообразное ему, обусловленное духомъ? Познаемъ ли мы одни наши субъективныя представленія, однѣ тѣни вещей, какъ учитъ субъективный идеализмъ, или же въ нашихъ понятіяхъ и представленіяхъ мы познаемъ нѣчто подлинно-сущее? И можемъ ли мы познать абсолютное сущее?

Ученіе о „непознаваемомъ“, о „вещи въ себѣ“, безусловно внѣшней и чуждой нашему духу, не имѣющей безусловно никакого отношенія къ нашему сознанію и тѣмъ не менѣе признаваемой за основу являющагося міра,— міра, открытаго нашему познанію и дѣйствію,— представилось мнѣ явно несостоятельнымъ. Ибо въ такомъ ученіи познаваемое, и непознаваемое явленіе и „вещь въ себѣ“, духъ и внѣшняя ему реальность одною рукой безусловно раздѣляются и противополагаются отвлеченнымъ образомъ, а другою — связываются между собою необходимою связью, какъ обоснованное съ тѣмъ, что его обосновываетъ: такимъ путемъ всѣ логическія категоріи познаваемаго переносятся на „непознаваемое“. Въ самомъ бытіи своемъ, въ самомъ началѣ своего бытія все сущее полагается въ соотношеніи къ нашему духу. Если законъ универсальной соотносительности сущаго есть основная истина всего нашего сознанія, нашей мысли, опыта, вѣры,

какъ я это доказывалъ въ моихъ статьяхъ, то нѣтъ ничего трансцендентнаго, нѣтъ ничего безотносительнаго къ нашему духу. И если наша воля, наша мысль, наше чувство имѣютъ существенное отношеніе къ реальному бытію, которое мы отъ себя отличаемъ, то самое это отношеніе обосновывается высшимъ внутреннимъ единствомъ. Въ самомъ отношеніи нашего ограниченнаго духа къ той совокупности сущаго, которую онъ отъ себя отличаетъ, сказывается его имманентная связь, его идеальное единство съ нею. И потому во всякомъ актѣ познанія или воспріятія, во всякомъ отношеніи нашего разума къ сущему заключается непреложное свидѣтельство въ пользу идеализма, признающаго такое единство, стоящее выше кажущагося раздѣленія нашего разумнаго духа съ сущей дѣйствительностью. Но недостаточно отвлеченно признавать его,— нужно его раскрыть, въ чемъ и состоитъ его доказательство; нужно показать, какъ оно должно быть понято, какимъ образомъ оно представляется внутреннимъ требованіемъ и предположеніемъ нашего знанія.

Въ своемъ разсужденіи я пытался доказать, что конкретный идеализмъ составляетъ истину опыта, умозрѣнія и вѣры, и что тѣ ученія, которыя одностороннимъ образомъ принимаютъ исключительно тотъ или другой изъ этихъ факторовъ познанія, искажаютъ эту истину. Я доказывалъ это пространно и въ цѣломъ моего разсужденія и въ его частяхъ. Б. Н. Чичеринъ упрекаетъ меня въ неясности и неточности изложенія. Разъ такое обвиненіе высказано столь авторитетнымъ критикомъ, отличающимся такою замѣчательной ясностью въ изложеніи собственныхъ мыслей,— приходится съ нимъ согласиться безъ спора. До какой степени изложеніе мое несовершенно, вижу я уже изъ того, до какой степени мой критикъ часто меня не понимаетъ. И потому я буду защищать не мое изложеніе, а только мои мысли. Прежде всего постараюсь уяснить ихъ. Критика Б. Н. Чичерина есть критика отдѣльныхъ частей моего разсужденія. Итакъ, я перехожу къ отдѣльнымъ частямъ.

II.

„Міръ есть явленіе“. Это общепризнанное положеніе философіи служитъ точкой отправленія идеализма. „Наивный“ или безотчетный реализмъ, свойственный чувственному сознанію до зарожденія философіи и науки, принимаетъ являющійся міръ за нѣчто безусловно-реальное. Но постепенно опытъ и размышленіе убѣждаютъ мыслящее человѣчество въ томъ, что окружающіе насъ предметы

такой реальностью не обладаютъ, что она принадлежитъ чему-то другому, постигаемому умомъ, а не чувственной дѣйствительности, которую мы воспринимаемъ. И мало-по-малу то, что кажется или является (τὸ φαινόμενον), противополагается тому, что истинно есть (τὸ ὄντως ὄν), которое въ отличіе отъ чувственной видимости опредѣляется какъ нѣчто мыслимое, умопостигаемое (τὸ νοούμενον). Сначала граница между являющимся и умопостигаемымъ проводится безъ достаточной опредѣленности, но вскорѣ, напротивъ того, она дѣлается абсолютной, разрывая на-двое все сущее. Философія стремится познать истинное, идеальное сущее,—„вещь въ себѣ“; міръ явленій представляется призракомъ, тѣнью въ глазахъ древнихъ идеалистовъ. Но если задача философіи, задача всего человѣческаго знанія состоитъ прежде всего въ объясненіи міра, то какъ объяснить міръ явленій изъ умопостигаемой дѣйствительности, отъ него отличной?

Наука открываетъ объективные всеобщіе законы явленій. Являющаяся дѣйствительность, которую она изучаетъ, становится все болѣе и болѣе извѣстной: все наше реальное знаніе есть по преимуществу познаніе явленій, т.-е. познаніе природы, между тѣмъ какъ область метафизики остается проблематичной. Отсюда послѣ многовѣковаго развитія отвлеченной умозрительной философіи естественно возникла реакція: послѣ первыхъ великихъ успѣховъ новаго естествознанія, расширившихъ сферу явленій, зародилась мысль, что опытное познаніе явленій есть единственное, доступное человѣку. Естествознаніе, давшее первый толчокъ этой мысли, послужило и дальнѣйшему ея развитію. Оно научило насъ тому, что явленія не призраки, что они связаны цѣпью универсальной причинности; оно научило насъ за предѣломъ тѣхъ явленій, которыя намъ извѣстны, искать не вещей въ себѣ, а другія явленія, связанныя съ ними; оно дало намъ какъ бы новые органы чувствъ и открыло намъ безконечность явленія; оно показало намъ, что сфера явленій не ограничена тою твердью, которая замыкала ихъ собою въ глазахъ древнихъ, и что она не имѣетъ своего центра на землѣ: эта сфера безконечна, какъ само пространство и какъ само время, въ которыхъ міръ явленій совершаетъ свою эволюцію.

Но какъ же можетъ чувственное явленіе имѣть какую-либо дѣйствительность безъ той чувственности, которая его обусловливаетъ, т.-е. безъ чувствующаго субъекта? Отсюда — антиномія, присущая научному понятію явленія: явленіе, какъ таковое, обусловлено чувствующимъ субъектомъ, а между тѣмъ мы вынуждены признавать

міръ, который намъ является, существующимъ до возникновенія въ немъ какихъ бы то ни было чувствующихъ субъектовъ.

Для науки, впрочемъ, такая антиномія можетъ и не существовать. Она просто признаетъ опытную, эмпирическую реальность явленій, которую она изслѣдуетъ. Научный эмпиризмъ, какъ говоритъ Б. Н. Чичеринъ, признаетъ за предѣломъ доступныхъ намъ явленій „цѣлую громадную область непознаваемаго“; если мы познаемъ только явленія, то онъ принимаетъ, что „за ними скрываются внутреннія причины или сущности, ихъ производящія, которыя остаются внѣ области нашего знанія“. „Относительно этихъ, скрывающихся за явленіями сущностей, естествоиспытатели восклицаютъ: ignoramus et semper ignorabimus“ (с. 188).

Но оставимъ въ сторонѣ метафизическія сущности и причины, самое существованіе которыхъ со времени Локка и Юма представляется совершенно проблематичнымъ съ точки зрѣнія послѣдовательнаго эмпиризма. Что многіе эмпирики допускали ихъ существованіе, вопреки всякимъ теоріямъ, это не подлежитъ сомнѣнію. Не станемъ разбирать, насколько они имѣютъ на то логическое право. Но кромѣ такихъ метафизическихъ сущностей, намъ приходится допускать за предѣлами видимыхъ явленій реальное существованіе *цѣлыхъ классовъ явленій: таковы всѣ тѣла и движенія, недоступныя нашему наблюденію;* сюда относятся не только тончайшія молекулы вещества, но и невидимыя нами небесныя тѣла— весь міръ до возникновенія чувствующихъ организмовъ и помимо ихъ воспріятія. Я не сомнѣваюсь въ существованіи этого міра, хотя признаю его явленіемъ; я только задаюсь вопросомъ: при какихъ условіяхъ мы можемъ допустить его реальность? Очень многіе естествоиспытатели, а съ ними, къ удивленію, и нѣкоторые философы, впадаютъ при рѣшеніи этого вопроса въ прежній *наивный реализмъ*, т.-е. попросту приписываютъ явленіямъ упомянутыхъ классовъ абсолютную реальность, принимаютъ *тѣла* за метафизическія *сущности*, а нѣкоторыя изъ чувственныхъ свойствъ этихъ тѣлъ, каковы протяженность, непроницаемость, фигура — признаютъ за „первичныя“, т.-е. абсолютныя свойства этихъ тѣлъ (primary qualities Локка). Другія свойства, какъ, напр., зрительныя, признаются субъективными.

Трудно выразить эту точку зрѣнія болѣе ярко, чѣмъ это дѣлаетъ Б. Н. Чичеринъ, полемизируя противъ моего положенія, что „всѣ чувственныя формы не существуютъ сами по себѣ“, помимо обусловливающаго или воспринимающаго ихъ субъекта. Вотъ его собственныя слова.

„Относительно красокъ и звуковъ это вѣрно: то, что мнѣ представляется краскою, въ дѣйствительности есть колебаніе эѳира; то, что мнѣ представляется звукомъ, есть колебаніе воздуха. Но если форма воспріятія субъективна, то все же этому соотвѣтствуетъ нѣчто реальное. Относительно же того, что въ точномъ смыслѣ называется формой, а равно и относительно массы, субъективное ощущеніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Билліардный шаръ, который я вижу, есть дѣйствительно шаръ, иначе онъ не катался бы свободно по билліарду. Сопротивляющаяся масса, которую я осязаю, есть дѣйствительно сопротивляющаяся масса, а не только субъективное мое ощущеніе. Наши внѣшнія чувства потому именно суть *внѣшнія*, что они даютъ намъ ощущеніе того, что находится внѣ насъ“ (с. 218—219).

Послѣ вѣковыхъ усилій критической теоріи познанія трудно вести далѣе подобный реализмъ: во всякомъ случаѣ, ни одинъ матеріалистъ не велъ его далѣе, начиная съ древняго Демокрита, котораго еще Аристотель упрекаетъ въ томъ, что, признавая субъективность всѣхъ чувственныхъ воспріятій, онъ дѣлаетъ исключеніе въ пользу одного осязанія.

Признаться, я, подобно многимъ современнымъ философамъ, совершенно не могу понять осязаемыхъ, матеріальныхъ „вещей въ себѣ“; получивъ первоначальное философское крещеніе отъ классиковъ эмпиризма и отъ Канта, я не вижу, чтобы мы выходили за предѣлы явленій, познаваемыхъ опытомъ, тамъ, гдѣ говорится о билліардныхъ шарахъ, о протяженныхъ или непроницаемыхъ тѣлахъ, или о законахъ механики, физики, химіи, астрономіи. Во всякомъ случаѣ, если область „непознаваемаго“ наполняется „вещами въ себѣ“ подобнаго сорта, то я не вижу, чѣмъ собственно она отличается отъ области познаваемаго. Это не умопостигаемый міръ Канта или Платона, а нѣчто въ родѣ Америки до открытія Колумба; можно подумать, что онъ обратилъ ее въ явленіе изъ вещи въ себѣ — своимъ посѣщеніемъ. Сообразно такой теоріи міръ вещей въ себѣ относится къ міру явленій, какъ нераскрашенная фигура къ раскрашенной, какъ осязаемое къ видимому. Чтобы воспріять вещь въ себѣ съ должной объективностью, нужно зажмурить глаза и закрыть себѣ ротъ, носъ и уши, предоставивъ дѣйствовать осязанію.

Справедливость требуетъ замѣтить, что философскій эмпиризмъ въ столь крайне реалистическихъ взглядахъ неповиненъ. По мѣрѣ его развитія, „тьма надъ бездною“ непознаваемаго сгущается все болѣе и болѣе. Самъ Локкъ, который признаетъ объективную

реальность „первичныхъ свойствъ“ тѣла, объявляетъ самое понятіе субстанціи чисто-субъективнымъ; Юмъ дѣлаетъ то же самое относительно понятія причинности, углубивъ положенія своихъ предшественниковъ и, наконецъ, Дж. С. Милль даетъ чистое выраженіе эмпирическому феноменизму. Такимъ образомъ, не будучи эмпирикомъ и вопреки мнѣнію моего критика, я былъ совершенно правъ, утверждая, что, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго эмпиризма, мы не можемъ ничего предположить внѣ явленія. Вѣдь если мы вмѣстѣ съ Юмомъ и Миллемъ будемъ отрицать объективную реальность субстанціи и дѣйствующей причинности, то что же останется внѣ слѣдованія явленій? Правда, человѣческій умъ не подчиняется никакимъ ложнымъ одностороннимъ теоріямъ и, какъ я указывалъ, всякая такая теорія сама себя убиваетъ въ своемъ развитіи. Поэтому эмпиризмъ такъ часто двоится между абсолютнымъ скептицизмомъ и простымъ матеріализмомъ: за явленіемъ невольно предполагается то сущее, которое является, при чемъ нерѣдко такое предположеніе принимаетъ форму грубаго, некритическаго реализма, т.-е. за предѣлами міра явленій, окрашеннаго всѣми чувственными свойствами, предполагается какой-то темный матеріальный остовъ, подкладка явленія, обращеннаго къ намъ лицомъ; это какъ бы оборотная сторона явленія, которая, подобно самому явленію, находится во времени и пространствѣ и обладаетъ „первичными свойствами“ Локка.

Заслуга Канта состоитъ уже въ томъ, что онъ разъ навсегда отнялъ почву у подобнаго представленія своимъ ученіемъ объ идеальности времени и пространства. Какъ извѣстно, онъ не отрекся отъ понятія „вещи въ себѣ“ въ его противоположности явленію. Мало того, только у него эта противоположность сдѣлалась абсолютной; только у Канта вещь въ себѣ рѣшительно перестала быть скрытымъ или неиспытаннымъ явленіемъ, матеріальнымъ скелетомъ явленія. Правда, и его собственное ученіе о вещи въ себѣ исполнено противорѣчій и подлежитъ возраженіямъ: разъ она не имѣетъ никакого отношенія къ дѣйствительности, никакой связи съ нею или съ нашимъ сознаніемъ, ее незачѣмъ признавать, такъ какъ все равно она ничего объяснить не можетъ. Но во всякомъ случаѣ, Кантъ далъ новое основаніе всей теоріи явленія, безконечно расширивъ его сферу. Она перестала ограничиваться эмпирическимъ воспріятіемъ отдѣльныхъ чувствующихъ организмовъ и сдѣлалась универсальной и безконечной, какъ само время и пространство: она обнимаетъ въ себѣ не только окраску тѣлъ, но и „первичныя

свойства“ тѣлъ и самыя тѣла; она охватываетъ извѣданныя и неизвѣданныя области, полушаріе нашихъ антиподовъ, точно такъ же какъ и то, въ которомъ мы находимся; она содержитъ въ себѣ то, что было во вселенной до возникновенія въ ней организмовъ и самой солнечной системы.

Какъ показываетъ исторія, въ ученіи Канта заключается переходъ отъ эмпирическаго идеализма къ трансцендентальному, отъ субъективнаго идеализма — къ объективному, универсальному идеализму. Казалось бы, это ученіе, безконечно расширяющее сферу явленія, должно всего болѣе привлекать симпатіи естествоиспытателя. Но Б. Н. Чичеринъ, подобно нѣкоторымъ другимъ критикамъ Канта, возстаетъ противъ него, ошибочно видя въ немъ нѣчто противорѣчащее даннымъ естествознанія, какъ будто эти данныя не суть явленія! Точно такъ же какъ Гербертъ Спенсеръ, Б. Н. Чичеринъ ссылается противъ ученія объ идеальности времени и пространства на объективность физическихъ законовъ и на тѣ космическіе процессы, которые совершались до появленія человѣка и другихъ организмовъ.

Г. Спенсеръ прямо утверждаетъ, что „если идеалистъ правъ, то все ученіе о развитіи — пустой бредъ“ (Осн. Псих. § 387). Но Г. Спенсеръ находится въ гораздо болѣе выгодномъ положеніи, чѣмъ Б. Н. Чичеринъ. Вопервыхъ, онъ и не подозрѣваетъ о различіи субъективнаго эмпирическаго идеализма отъ „трансцендентальнаго“. Во-вторыхъ, онъ не имѣетъ никакого понятія о Кантѣ, что явствуетъ какъ изъ его изумительной критики Кантова ученія, такъ и изъ того обстоятельства, что для справокъ съ подлиннымъ твореніемъ нѣмецкаго мыслителя онъ вынужденъ былъ обратиться къ помощи своего уважаемаго друга, мистера Льюиса (ib. § 399), который, какъ извѣстно, также имѣетъ слабое понятіе о Кантѣ. Наконецъ, въ-третьихъ, Г. Спенсеръ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго реализма, совершенно отрицаетъ, чтобы время и пространство были формами воспріятія.

Б. Н. Чичеринъ не имѣетъ ни одного изъ этихъ преимуществъ. Онъ долженъ бы знать различіе субъективнаго идеализма отъ трансцендентальнаго; онъ знаетъ Канта; онъ вмѣстѣ со мною признаетъ „безсмертнымъ открытіемъ“ его ученіе о томъ, что время и пространство суть априорныя формы нашихъ воспріятій (с. 190). Но вмѣстѣ съ тѣмъ и несмотря на все это, онъ находитъ возможнымъ признавать безусловную реальность времени и пространства въ качествѣ атрибутовъ абсолютнаго сущаго, въ качествѣ формъ вещей въ себѣ.

Эти два положенія представляются мнѣ совершенно несовмѣстимыми. По-моему тутъ рѣшительная дилемма: если время и пространство суть формы чувственнаго воспріятія, то они никакъ не могутъ быть безусловно реальными формами сущаго, и наоборотъ. Весь вопросъ сводится къ тому, суть ли они формы воспріятія или нѣтъ? Пересматривая мою статью, я нашелъ, что въ этомъ пунктѣ мою аргументацію, дѣйствительно, можно было бы развить нѣсколько подробнѣе. Но противъ этого положенія мой критикъ не возражаетъ, признавая время и пространство „неотъемлемою принадлежностью воспринимающаго субъекта“ (с. 190). Какимъ же образомъ онъ находитъ возможность признавать ихъ также въ качествѣ абсолютныхъ формъ бытія, внѣшняго такому субъекту? Мнѣ кажется, что, признавъ идеальность времени и пространства въ качествѣ формъ воспріятія, мы должны прежде всего отречься отъ представленія о какой-то реальности, абсолютно чуждой и внѣшней нашему духу, о „вещи“ или „веществѣ въ себѣ“, которое ихъ наполняетъ. Приходится допустить *идеальность* дѣйствительнаго міра въ самой его основѣ, въ самомъ его существѣ или „веществѣ“, какъ это и было сдѣлано въ развитіи трансцендентальнаго идеализма. Такимъ образомъ, пространство и время, оставаясь идеальными, могутъ быть, тѣмъ не менѣе, космическими формами объективнаго сущаго, т.-е. формами являющагося міра, независимо отъ эмпирическихъ воспріятій отдѣльныхъ чувствующихъ существъ, населяющихъ міръ.

Но во всякомъ случаѣ время и пространство не могутъ уже разсматриваться какъ абсолютныя формы вещей въ себѣ, независимо отъ обусловливающаго ихъ субъекта. Еще задолго до Канта греческіе діалектики показали, какія противорѣчія вытекаютъ изъ представленія объ абсолютной реальности вещества, времени и пространства. Б. Н. Чичеринъ утѣшается мыслью, что въ дѣйствительности никакіе паралогизмы Зенона Элейскаго не могли помѣшать Ахиллесу догнать черепаху (с. 193). Но съ точки зрѣнія критицизма это доказываетъ именно то, что въ дѣйствительности время и пространство должны быть поняты какъ формы явленія, а не какъ свойства вещей или формы абсолютнаго сущаго, — предположеніе, отъ котораго Зенонъ отправлялся, чтобы привести его къ абсурду. Ссылаясь на явленія, нельзя опровергать философіи, которая утверждаетъ, что міръ есть явленіе, и доказываетъ, что явленіе не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія. Еще Пушкинъ весьма хорошо отвѣтилъ на этотъ аргументъ.

Движенья нѣтъ,— сказалъ мудрецъ брадатый;
Другой смолчалъ и сталъ предъ нимъ ходить.
Сильнѣе бы не могъ онъ возразить;
Хвалили всѣ отвѣтъ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой примѣръ на память мнѣ приводитъ:
Вѣдь каждый день предъ нами солнце ходитъ,
Однако жъ правъ упрямый Галилей.

удемъ, что и самъ Кантъ сравнивалъ свое открытіе съ откры-
Коперника.

III.

Чичеринъ никакъ не хочетъ допустить различія между субъек-
ъ и трансцендентальнымъ идеализмомъ, между трансцен-
ной чувственностью и чувственностью эмпирической: иначе онъ,
гся, не сталъ бы ссылаться на астрономическія и геологи-
явленія, происходившія до появленія чувствующей органи-
Эти ссылки представляются намъ совершенно не идущими
: разъ время и пространство не зависятъ отъ существованія
ыхъ ограниченныхъ чувствующихъ организмовъ и въ то же
о всей своей безпредѣльности, признаются формами чувствен-
го стало быть мы должны предполагать универсальный чув-
й субъектъ, независимый отъ индивидуальныхъ чувствующихъ
ацій.

Борисъ Николаевичъ предлагаетъ мнѣ весьма серіозный во-
то слѣдуетъ понимать подъ субъектомъ времени и простран-
тотъ вопросъ я умышленно оставилъ безъ отвѣта, который
бы меня далеко за предѣлы моего отвлеченнаго разсужде-
жетъ-быть это и есть ошибка моего плана, во всякомъ
это весьма существенное умолчаніе. Мой критикъ въ правѣ
меня, какъ зовутъ субъекта трансцендентальной чувствен-
о которомъ я говорю. Но такой вопросъ заключаетъ въ себѣ
у, а не возраженіе. Б. Н. справедливо замѣчаетъ, что „огра-
е, единичное существо такой способности (т.-е. всеобъе-
, универсальной чувственности) имѣть не можетъ, именно
что оно ограничено: приписать же физическіе органы и чув-
я способности міровому субъекту, то-есть (?) Божеству, было
ршенно нелѣпо“. Отсюда слѣдуетъ лишь то, что не только
енное существо, но даже самое Божество не можетъ быть
омъ пространства и времени. Послѣднему признанію мы особенно
акъ какъ усматриваемъ въ немъ отреченіе нашего уважае-

маго философа отъ того дѣйствительно нѣсколько страннаго взгляда, который онъ развивалъ на страницахъ „Вопросовъ философіи“ (въ I (26) кн. 1895 года), въ статьѣ о пространствѣ и времени, гдѣ онъ доказывалъ, что первое есть аттрибутъ абсолютнаго Разума, а второе — аттрибутъ абсолютнаго Духа. Такое воззрѣніе возбуждало наше недоумѣніе: если мыслители всѣхъ временъ приписывали Божеству сверхвременную вѣчность, то какимъ образомъ дѣлать аттрибутъ абсолютнаго Существа изъ того, что вѣчно проходитъ,— изъ времени, которое въ своемъ непрестанномъ теченіи осуществляетъ непрестанный переходъ между бытіемъ и небытіемъ, свойственный преходящему существованію? Какимъ образомъ возможно обратить безплотную мысль, абсолютный Разумъ въ „вещь протяженную“? Не есть ли это — „преходящая вѣчность“ и „протяженная непротяженность“, т.-е. явное contradictio in adjecto, какъ послѣднее слово крайняго реализма?

Если мы вѣрно поняли нашего критика, теперь онъ не поддерживаетъ болѣе этой теоріи. Мы также ея не защищаемъ. Къ тому же, не становясь на точку зрѣнія пантеизма, я не считаю Божество— „міровымъ субъектомъ“. Но если субъектомъ трансцендентальной чувственности не является ни ограниченное чувствующее существо, ни вѣчный Духъ или безплотный Разумъ, то это еще не значитъ, чтобы такого субъекта не было вовсе. Надо прежде всего рѣшить, есть ли вселенная простой механизмъ, въ которомъ случайно образовались отдѣльные организмы, или она есть живое, одушевленное цѣлое? Есть много аргументовъ въ пользу того и другого предположенія. Я раздѣляю послѣднее, т.-е. признаю міръ одушевленнымъ. И однимъ изъ рѣшительныхъ доказательствъ въ пользу такого предположенія представляется мнѣ открытіе Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытіе, сдѣланное помимо всякихъ космологическихъ или натурфилософскихъ гипотезъ, доказываетъ существованіе универсальной, мірообъемлющей *чувственности*. Если субъектомъ такой чувственности не можетъ быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ея субъектомъ можетъ быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, какъ пространство и время, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно времени и пространству, не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія: это — *космическое Существо* или міръ въ своей психической основѣ,— то, что Платонъ называлъ *Міровою Душою*.

Борисъ Николаевичъ, а вмѣстѣ съ нимъ и многіе другіе, вѣро-

ятно, признаютъ такую мысль чистой фантазіей. Поэтому-то мнѣ и не хотѣлось о ней распространяться: мнѣ казалось достаточнымъ для моихъ цѣлей — констатировать открытіе Канта, изъ котораго слѣдуетъ, что существуетъ трансцендентальная чувственность, отличная отъ индивидуальной, эмпирической чувственности и не сводимая къ ней; а отсюда уже логически вытекаетъ, что существуетъ и субъектъ такой чувственности,— субъектъ времени и пространства. Я не могу признать фантазіей такой выводъ. Наука учитъ насъ тому, что область явленія безпредѣльна во времени и пространствѣ; она показываетъ намъ, что есть безконечная сфера явленій, которыя мы можемъ только предполагать, которыя при несовершенствѣ нашихъ чувствъ мы не можемъ наблюдать непосредственно; она убѣждаетъ насъ въ безпредѣльности тѣлеснаго міра и въ безконечной организаціи — безконечно-сложномъ строеніи вещества. И вмѣстѣ съ тѣмъ уже элементарная философская рефлексія показываетъ намъ, что всякое чувственное явленіе обусловлено чувственностью; развиваясь, эта рефлексія съ такою же несомнѣнностью доказываетъ намъ, что тѣла суть явленія, и что „первичныя свойства“ ихъ суть такія же чувственныя свойства, какъ и „вторичныя“; наконецъ, на высшей ступени своего развитія философская рефлексія убѣждаетъ насъ въ идеальности времени и пространства, т.-е. показываетъ намъ, что, какъ формы явленія или чувственнаго бытія, они суть формы чувственности и постольку, по выраженію моего критика, „составляютъ неотъемлемую принадлежность воспринимающаго субъекта“. Какъ же согласовать результаты науки и философской мысли въ одной теоріи явленія? Какимъ образомъ понять реальность явленій, реальность тѣлъ, реальность времени и пространства, какъ нѣчто независимое отъ нашего субъективнаго воспріятія, нашей ничтожной чувствующей организаціи? Нужно признать универсальный субъектъ являющагося, чувственнаго міра, обосновывающій дѣятельность всѣхъ частныхъ чувствующихъ центровъ, — нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять къ грубо-реалистической вѣрѣ, которая признаетъ реальность чувственныхъ тѣлъ и чувственныхъ формъ независимо отъ какой бы то ни было чувственности. Но подобный реализмъ, противорѣчащій философской рефлексіи, даетъ наукѣ не больше, а меньше, чѣмъ трансцендентальный идеализмъ; онъ предлагаетъ ей взамѣнъ явленій „вещи въ себѣ“, съ которыми ей нѣчего дѣлать, тогда какъ идеалистическая философія не только оставляетъ ей явленія, но ручается ей въ ихъ космической, всемірной дѣйствительности, въ реаль-

ности явленія, какъ такого. Она одна даетъ такую теорію явленія, которая безъ внутренняго противорѣчія можетъ признать феноменальный характеръ безконечно-малыхъ молекулъ вещества и безконечно-отдаленныхъ небесныхъ тѣлъ, которыя всѣ обнимаются чувственностью одного трансцендентальнаго космическаго субъекта. А слѣдовательно она одна даетъ *философское* оправданіе усилію науки распространять приложеніе *законовъ явленій* на всю необъятную область мірозданія, недоступную нашимъ чувствамъ.

Такимъ образомъ, мой критикъ видитъ, что я поднимаю вопросъ не о дѣйствительности внѣшняго міра, а только объ условіяхъ этой дѣйствительности. Истины естествознанія на которыя онъ ссылается, очевидно не имѣютъ никакого отношенія къ нашему спору. Мы споримъ о томъ, есть ли матерія явленіе или вещь въ себѣ, а не о томъ, каково ея физическое строеніе; мы споримъ о томъ, можно ли приписывать формамъ или элементамъ матеріи абсолютную субстанціальность, какъ того требуетъ матеріалистическій реализмъ, а не о томъ, признавать ли намъ атомистическую теорію въ химіи. Науки этотъ споръ не касается. Она не экспериментируетъ съ вещами въ себѣ, и если она знаетъ что-нибудь объ атомахъ, то это не въ качествѣ „вещей въ себѣ“, а въ качествѣ элементовъ матеріи, которая извѣстна ей лишь какъ явленіе.

Міръ есть явленіе, матерія есть явленіе. И если такое явленіе познается нами, какъ независимое отъ нашего индивидуальнаго субъекта, то философія, нисколько не нарушая правъ науки, можетъ спрашивать, какимъ же субъектомъ обусловлено это универсальное явленіе?

Гипотеза Міровой Души, какъ извѣстно, существовала задолго до Канта, и самъ Кантъ не только не думалъ о ней при созданіи „Критики чистаго разума“, но, по всей вѣроятности, отнесся бы къ ней отрицательно, такъ какъ путь его философскаго мышленія велъ его въ совершенно иномъ направленіи. Я полагалъ, что такая гипотеза сама по себѣ заслуживаетъ, по своей важности, самаго тщательнаго разсмотрѣнія, которое не входило въ рамки моей задачи, и безъ того весьма сложной. Поэтому я и предпочелъ обойти ее молчаніемъ вмѣсто того, чтобы упоминать мимоходомъ о столь важной идеѣ и вызывать недоразумѣнія замѣчаніями, брошенными вскользь. Если я говорю о ней теперь то это вина моего критика. Но во всякомъ случаѣ я настаиваю на томъ, что идеалистическое ученіе о времени и пространствѣ основывается не на предвзятомъ представленіи о существованіи Міровой Души, а наоборотъ — это

ученіе идеализма даетъ намъ новыя основанія въ пользу такого представленія [1]).

IV.

Опредѣленіе сущаго, какъ являющагося, оказывается недостаточнымъ и неполнымъ. Явленіе есть отношеніе объекта къ субъекту; явленіе предполагаетъ то, что является, и субъектъ, которому оно является. И мы не можемъ познать или понять явленія, безъ того, чтобы не *мыслить то, что* является въ его необходимыхъ отношеніяхъ. Поэтому, признавши явленіе обусловленнымъ въ его цѣломъ, мы никакъ не можемъ ограничиться опредѣленіемъ сущаго въ его явленіи и переходимъ ко второму опредѣленію сущаго, какъ *мыслимаго*, или, что то же, какъ *идеи*. Это — формальное опредѣленіе всѣхъ опредѣленій сущаго, самое общее и отвлеченное изо всѣхъ. Оно обнимаетъ всѣхъ ихъ, ибо всѣ общія опредѣленія суть идеи.

Въ главѣ: „Сущее какъ идея", посвященной критикѣ этого опредѣленія, я стремился выяснить его значеніе, его всеобщую необходимость, но вмѣстѣ съ тѣмъ и его отвлеченность, которая дѣлаетъ его недостаточнымъ.

Изъ чисто-мысленнаго отношенія нашего разума къ сущему, т.-е. изъ нашей рефлексіи о сущемъ, или изъ понятія, являющагося результатомъ такой рефлексіи, вытекаютъ всѣ тѣ логическія категоріи, въ которыхъ мы понимаемъ сущее. Имѣютъ ли эти категоріи лишь субъективно-логическую необходимость для нашего разсудка, или же онѣ имѣютъ всеобщую и безусловную необходимость для всего сущаго? Б. Н. Чичеринъ совершенно основательно ссылается на результаты отвлеченнаго умозрѣнія и опытнаго познанія природы. Какъ бы далеко ни простиралось наше познаніе явленій, мы не можемъ мыслить ихъ иначе, какъ въ нашихъ логическихъ категоріяхъ: въ безпредѣльномъ времени и пространствѣ явленія связаны между собою безусловной необходимостью причиннаго слѣдованія и подчиняются математическимъ законамъ. Во всей области познаваемаго, по справедливому выраженію моего уважаемаго критика, „законы логики суть законы чистой необходимости", или „законы человѣческаго разума суть вмѣстѣ законы внѣшняго міра". Если бы наше понятіе объ этой необходимости было иллюзіей, „мы

[1]) Первое философское обоснованіе этой гипотезы мы находимъ у Платона и платониковъ. Она встрѣчается у мыслителей эпохи Возрожденія, въ новой философіи къ ней приходитъ Шеллингъ, а у насъ читатели „Вопр. Филос." встрѣчали ее въ статьяхъ Вл. С. Соловьева, хотя онъ еще не развилъ ея систематически.

не могли бы ни познавать видимый объективный міръ, ни дѣйствовать въ немъ"; мы не могли бы „на основаніи чисто-логическихъ вычисленій предсказывать солнечныя затменія и находить никому невидимыя планеты". Итакъ, область логики столь же универсальна, какъ вселенная. Но этого мало: она обладаетъ универсальностью еще высшаго порядка, ибо и отвлеченно отъ данныхъ чувственнаго опыта, напримѣръ, въ абстракціяхъ высшей математики логическая мысль является намъ со всѣми признаками своей безусловной и всеобщей необходимости: самая способность отвлеченія указываетъ намъ, что мысль не связана временемъ и пространствомъ, не связана чувственностью, ибо иначе она не могла бы, возвышаясь надъ нею, познавать явленія путемъ логическаго анализа и синтеза ихъ воспріятій. Независимо отъ какихъ бы то ни было психологическихъ теорій относительно происхожденія познанія, логическая идея сущаго, логическая мысль представляется намъ универсальной сама по себѣ во всѣхъ своихъ категоріяхъ; мы не можемъ мыслить ее иначе, какъ универсальной: иначе она перестала бы быть логической въ нашихъ собственныхъ глазахъ.

Но вѣрна ли эта идея, т.-е. обладаетъ ли она, а съ нею вмѣстѣ и нашъ чистый разумъ, *абсолютной достовѣрностью?* Это, очевидно, далеко не праздный вопросъ. И если мы даже напередъ увѣрены въ утвердительномъ отвѣтѣ, мы не можемъ уклониться отъ изслѣдованія заключающейся въ немъ проблемы познанія, съ рѣшеніемъ которой связано все построеніе метафизики.

Прежде всего надо понять самый смыслъ вопроса: если сущее вполнѣ исчерпывается своей логической идеей, если оно абсолютно тожественно съ нею и покрывается ею, то, разумѣется, вопросъ рѣшается самъ собою: логическая идея сущаго есть, въ такомъ случаѣ, какъ бы абсолютная форма его, которая ничѣмъ не отличается отъ его существа и потому сама въ себѣ имѣетъ основаніе своей безусловной достовѣрности. Поэтому прежде всего слѣдуетъ разсмотрѣть, довлѣетъ ли себѣ логическая идея сущаго и покрываетъ ли, исчерпываетъ ли она собою полноту этого сущаго? Я думаю — нѣтъ. И потому, какъ я старался показать, мы превращаемъ такую идею въ ложную отвлеченность, когда утверждаемъ ее какъ самодовлѣющую: такая отвлеченность противорѣчитъ и нашему опытному познанію дѣйствительности, и самымъ основнымъ предположеніямъ нашего мышленія, которое предполагаетъ, во-первыхъ, мыслящій разумъ, а во-вторыхъ — нѣчто такое, о чемъ онъ мыслитъ.

V.

Вторая часть моего разсужденія вызываетъ наибольшее количество возраженій со стороны моего критика. Если въ первой части онъ нападалъ на меня во имя реализма, то здѣсь онъ становится на сторону раціонализма, хотя готовъ допустить и вмѣстѣ со мною, что „идея не покрываетъ сущаго“. Я невѣрно понимаю Гегеля, я невѣрно критикую Гегеля, я самъ становлюсь на точку зрѣнія Гегеля, въ явномъ противорѣчіи съ собственными положеніями и въ то же время принимаю точку зрѣнія противниковъ Гегеля, не считаясь съ извѣстными мнѣ возраженіями противъ нихъ, выставленныхъ ранѣе моимъ критикомъ. Постараюсь быть возможно болѣе краткимъ. Читатель видитъ, какъ трудно заразъ отвѣчать на столько обвиненій. Притомъ это только главнѣйшія изъ нихъ, которыми я и ограничусь.

Я невѣрно понимаю Гегеля, потому что признаю его идею сущаго или „абсолютную идею“—абстрактнымъ понятіемъ, гипостазированной отвлеченностью, между тѣмъ какъ у самого Гегеля можно найти протестъ противъ подобнаго обвиненія, такъ какъ въ своей „Идеѣ“ онъ признаетъ синтезъ „субъективнаго (отвлеченнаго) понятія“ съ „объективнымъ“ (с. 198). Но разъ Гегель не признаетъ сущаго внѣ понятія и абсолютно отожествляетъ бытіе съ понятіемъ, то какъ же могъ бы онъ допустить, что такое понятіе, или, если угодно, такая „идея“ — есть лишь субъективная отвлеченность? Протестъ Гегеля вовсе для насъ не обязателенъ. Если мы находимъ, что сущее въ своей полнотѣ не покрывается никакою идеей, *что оно въ самомъ тожествѣ съ нею отлично отъ нея*, то мы должны признать ложною отвлеченностью то ученіе, которое принимаетъ идею сущаго за самое абсолютное сущее.

Б. Н. Чичеринъ признаетъ вмѣстѣ со мною, что „кромѣ мыслимаго бытія есть чувственное, отличающееся отъ перваго своею конкретною индивидуальностью“. Онъ вполнѣ готовъ допустить, что „реальное существо есть нѣчто большее, чѣмъ простая мыслимая возможность, и настолько оно не покрывается никакимъ понятіемъ, точно такъ же какъ оно не исчерпывается никакимъ представленіемъ“ (с. 148). Какимъ же образомъ, думаетъ Б. Н. Чичеринъ, оправдать ученіе, признающее реальный міръ развитіемъ идеи (т.-е. мыслимаго сущаго) и построяющее его діалектическимъ путемъ? Онъ предлагаетъ допустить поправку къ философіи Гегеля и признать, что матеріальный міръ не есть *моментъ* въ развитіи идеи, а самостоятельный *элементъ* мірового бытія (с. 200). Но я хотѣлъ бы

знать, что останется отъ основной, завѣтной мысли Гегеля при такой „поправкѣ“, которая, подобно евангельской заплатѣ изъ небѣленой ткани, раздеретъ все его чисто-діалектическое построеніе? Не является ли такой самостоятельный матеріальный элементъ слишкомъ тяжелымъ тѣломъ для діалектической паутины Гегеля? Правда, Б. Н. Чичеринъ указываетъ, что самостоятельно-существующая матерія служитъ *матеріаломъ* для осуществленія идеи (с. 201). По его мнѣнію, въ самой логикѣ Гегеля указывается необходимость такого „матеріала“, ибо если идея опредѣляется какъ „жизнь“, то „въ развитіи категоріи понятія опредѣленію жизни предшествуютъ опредѣленія механизма и химизма, которыя понимаются какъ выраженія объективнаго понятія“. Отсюда Б. Н. дѣлаетъ тотъ выводъ, „что если они предшествуютъ логически, то они должны предшествовать и реально (?). Стало-быть, осуществленіе идеи въ видѣ жизни предполагаетъ реальное существованіе механическихъ и химическихъ силъ, которыя служатъ ей матеріаломъ въ видѣ жизни“ (ibid.).

Но если „механизмъ“, „химизмъ“, “организмъ“ суть дѣйствительно чисто-логическія опредѣленія, которыя получаются посредствомъ развитія „категоріи понятія“, то я рѣшительно не вижу надобности признавать природу въ качествѣ самостоятельнаго „элемента“; она остается *моментомъ* въ развитіи „мыслимаго сущаго“, который полагается самою „идеей“. А если допустить, что природа есть самостоятельный „элементъ“, начало, которое *предполагается* нашими понятіями, а не *полагается* ими, если допустить, что „кромѣ отвлеченныхъ понятій... существуютъ единичныя конкретныя существа и вещи, которыя составляютъ предметъ чувственнаго воспріятія, но не могутъ быть выведены логически“ (с. 198),— то всякую попытку построенія природы изъ чистыхъ понятій придется признать діалектическимъ фокусничествомъ: выводя апріорнымъ путемъ изъ „категоріи понятія“ опредѣленія химизма, механизма или организма, которыхъ въ ней содержаться не можетъ, діалектикъ дѣлаетъ именно такой же фокусъ, какой дѣлаютъ профессора натуральной магіи, вынимающіе ленты и платки изъ пустой шляпы. Мой критикъ строго замѣчаетъ мнѣ, что разумъ не шляпа (с. 211); но я говорю не о разумѣ, а о софистическомъ злоупотребленіи діалектикой, которое осуждается разумомъ [1]).

---

[1]) Возьмемъ изъ сотни примѣровъ одинъ наудачу — § 195 „Энциклопедіи“, гдѣ Гегель дедуцируетъ „Механизмъ“ изъ категоріи объекта: „Объектъ въ своей непосредственности есть понятіе лишь *о себѣ*, имѣетъ сначала понятіе ска-

Если сущее есть абсолютная идея, то надо признать вмѣстѣ съ Гегелемъ что эта идея (какъ абсолютное бытіе) полагаетъ природу (какъ бытіе относительное): въ такомъ случаѣ природу и слѣдуетъ вмѣстѣ съ Гегелемъ дедуцировать изъ идеи. Если же мы признаемъ вмѣстѣ съ Б. Н. Чичеринымъ, что являющійся міръ хотя и служитъ воплощенію Идеи, но заключаетъ въ себѣ самостоятельный элементъ, который не *полагается* Идеей, но *предполагается* ею (какъ матеріалъ),— то мы должны кореннымъ образомъ измѣнить точку зрѣнія Гегеля: Идея уже не является намъ абсолютнымъ бытіемъ, изъ котораго выводится бытіе относительное. Разъ она предполагаетъ элементъ отличный отъ себя, — элементъ, который не сводится къ моменту ея развитія и не выводится изъ нея логически,— надо показать, какимъ образомъ она относится къ этому элементу. Надо признать сверхъотносительное, абсолютное начало, обосновывающее такое отношеніе, т.-е. такое начало которое стоитъ выше явленія и выше идеи и обосновываетъ и то и другое.

Отсюда два существенныхъ вывода: во-первыхъ, идея не покрываетъ собою не только относительнаго, являющагося бытія, но и бытія абсолютнаго, сверхъотносительнаго; а во-вторыхъ, самая логическая идея *предполагаетъ* абсолютное сущее, которымъ они обосновываются. Оба эти вывода отвергаются моимъ критикомъ; оба представляются мнѣ совершенно неизбѣжными. Второй изъ нихъ имѣетъ существенное значеніе для всей теоріи познанія, для философіи логики. Представленіе о „безосновной и безотносительной мысли“ — das reine voraussetzungslose Denken — оказывается ложной отвлеченностью, которая противорѣчитъ дѣйствительности и сама разлагается во внутреннихъ противорѣчіяхъ. Это я и хотѣлъ доказать въ моей критикѣ Гегеля, выясняя внутреннее трансцендентальное предположеніе логической мысли, какъ таковой. Нашъ разумъ непосредственно *предполагаетъ* сущее, и его дѣятельность представляется нелогичной, если мы отрицаемъ это ея внутреннее, трансцендентальное предположеніе.

себя, и всякая опредѣленность существуетъ въ немъ, лишь поскольку она полагается извнѣ (т.-е. онъ опредѣляется извнѣ). Какъ единство различающагося, объектъ есть поэтому нѣчто составное: онъ есть агрегатъ, и его дѣйствіе на другое остается внѣшнимъ отношеніемъ,— *формальнымъ механизмомъ*. Объекты остаются въ такомъ отношеніи и такой зависимости одинаково самостоятельными, оказывающими *сопротивленіе* и внѣшними другъ другу“.— Уже тутъ для всякаго ума, привыкшаго къ логическому анализу, очевидна систематическая подстановка конкретныхъ представленій и понятій механики подъ абстрактныя категоріи логики, благодаря чему получается вся видимость дедукціи, которой въ сущности нѣтъ и быть не можетъ. См. особенно слѣдующіе §§.

VI.

Б. Н. Чичеринъ относится безусловно отрицательно къ моей критикѣ чистаго раціонализма.

Я утверждаю, что наши понятія вдвойнѣ относительны, будучи обусловлены какъ тѣмъ разумомъ, который ихъ мыслитъ, такъ и тѣмъ подлежащимъ, къ которому они относятся. Этой относительностью понятій обусловливается значеніе понятій и самая ихъ логическая связь между собою, напримѣръ, связь родовыхъ понятій съ видовыми понятіями. Поэтому, если мы принимаемъ понятія за нѣчто безотносительное, утверждаемъ ихъ отвлеченно, мы неизбѣжно вовлекаемся въ сѣть противорѣчій какъ съ логикой, такъ и съ дѣйствительностью, на что указалъ еще Аристотель. Понятія могутъ сказываться о вещахъ, поскольку мы мыслимъ въ такихъ понятіяхъ общія свойства и отношенія сущаго; но мы не должны „гипостазировать предикаты“, т.-е. превращать сказуемыя въ подлежащія; и если мы дѣлаемъ это условно, разсматривая нѣкоторыя общія свойства или отношенія вещей сами по себѣ, отвлеченно отъ прочихъ, то мы не должны забывать объ условности такой абстракціи и не обращать отвлеченныя понятія въ какія-то абсолютныя идеи или самобытныя сущности,— ошибка, классическій примѣръ коей даетъ намъ Платонъ.

Я не думалъ отрицать логическаго значенія отвлеченныхъ понятій или сомнѣваться въ возможности ихъ логическаго употребленія: напротивъ, я настаивалъ лишь на томъ, что мы должны помнить ихъ логическій смыслъ и ихъ соотношеніе, чтобы не впадать въ софистическую діалектику. Я могу, напримѣръ, безъ всякаго противорѣчія пользоваться отвлеченнымъ понятіемъ „бытія“ или понятіемъ „человѣка“, и Б. Н. Чичеринъ совершенно напрасно ссылается на алгебру и геометрію, чтобы убѣдить меня въ возможности логическаго примѣненія понятій „величины“ и „треугольника“. Гдѣ же я это отрицалъ? Но изъ того, что я долженъ логически связывать мои понятія, еще не слѣдуетъ, чтобы я не могъ дѣлать изъ нихъ употребленія, противнаго логикѣ. Такъ, напримѣръ, въ родовыхъ понятіяхъ мы можемъ мыслить вполнѣ объективно нѣкоторые опредѣленные признаки, общіе многимъ видамъ. Но если мы вмѣстѣ съ Платономъ признаемъ родовыя и видовыя идеи за нѣчто безотносительное, сущее о себѣ, мы не только выйдемъ за предѣлы логическаго употребленія понятій, забывая объ ихъ относительности, но вступимъ въ противорѣчіе какъ съ логикой, такъ

и съ дѣйствительностью. Противорѣчіе съ дѣйствительностью состоитъ въ томъ, что общія идеи противополагаются индивидуальнымъ вещамъ, не покрывая собою ихъ содержанія и постольку исключая его въ своей отвлеченности; противорѣчіе съ логикой состоитъ въ томъ, что родовыя понятія, утверждаемыя безотносительно, исключаютъ логическое отношеніе къ видовымъ понятіямъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ рода безъ видовъ. Съ точки зрѣнія чисто-логической, нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что родовыя понятія, будучи лишь обобщеніемъ опредѣленныхъ свойствъ, присущихъ совокупности данныхъ видовъ, не заключаютъ въ себѣ спеціальнаго содержанія этихъ видовъ или конкретныхъ особенностей индивидуальныхъ предметовъ: „человѣкъ“, какъ понятіе, не есть никакой дѣйствительный человѣкъ, „треугольникъ“, какъ общее понятіе, не есть ни прямоугольный ни косоугольный и т. д. Но если мы гипостазируемъ эти понятія и примемъ ихъ за абсолютныя самодовлѣющія идеи безъ отношенія къ другимъ понятіямъ, мы невольно разорвемъ ихъ логическую связь, соединяющую общія понятія, съ частными.

Самъ Гегель протестуетъ противъ гипостазированія, отвлеченнаго обособленія отдѣльныхъ понятій, отдѣльныхъ опредѣленій сущаго. Онъ показываетъ, какимъ образомъ всякое такое отвлеченное опредѣленіе, принимаемое безотносительно, разлагается во внутреннихъ противорѣчіяхъ. Онъ справедливо видитъ ошибку всѣхъ философскихъ системъ въ такихъ отвлеченныхъ, односторонніхъ опредѣленіяхъ сущаго, гдѣ отдѣльныя его формы, отдѣльные его аспекты принимаются за самое абсолютное. Но это не помѣшало Гегелю сдѣлать ту же ошибку: онъ гипостазировалъ не отдѣльныя понятія, а понятіе какъ таковое, которое онъ назвалъ идеей. Онъ гипостазировалъ логику, которую онъ смѣшалъ съ онтологіей или метафизикой. Результатомъ явилось противорѣчіе съ дѣйствительностью и съ самою логикой, которая замѣнилась діалектикой, пытавшейся вывести конкретное содержаніе понятій изъ самыхъ понятій. Б. Н. Чичеринъ утверждаетъ, что въ своей „Религіи и Наукѣ“ онъ опровергнулъ критику Гегелевой діалектики, данную Тренделенбургомъ; но если даже допустить, что онъ опровергнулъ собственную логическую теорію этого философа, онъ не коснулся его чисто-логическаго анализа всѣхъ отдѣльныхъ софизмовъ, изъ которыхъ построена діалектика Гегеля. Этого анализа опровергнуть нельзя; его можно развѣ лишь пополнить, ибо, безъ всякаго Тренделенбурга, мы можемъ быть убѣждены a priori, что вывести полноту конкретныхъ

опредѣленій сущаго изъ наиболѣе отвлеченныхъ опредѣленій можно лишь путемъ систематической софистики, т.-е. путемъ привнесенія конкретныхъ понятій и ихъ подстановки вмѣсто опредѣленій болѣе отвлеченныхъ. Какъ изъ понятія „треугольника“ нельзя вывести понятія прямоугольнаго треугольника и всѣхъ теоремъ, къ нему относящихся, какъ изъ понятія „человѣка“ нельзя вывести особенностей той или другой человѣческой расы, или вообще изъ родового понятія нельзя вывести видовъ (не говоря уже объ индивидахъ), такъ и изъ общаго опредѣленія сущаго, какъ „идеи“, нельзя вывести многообразныхъ видовъ или формъ бытія. Объемъ понятій обратно пропорціоналенъ ихъ содержанію; это содержаніе можетъ *предполагаться* въ отвлеченныхъ понятіяхъ, какъ, напримѣръ, люди предполагаются въ понятіи „человѣка“, но оно отнюдь не *полагается* понятіями, какъ это выходитъ у Гегеля.

Но, отрицая такимъ образомъ возможность діалектики чисто раціональной, отрицая возможность безосновной, безотносительной мысли, полагающей отъ себя всѣ опредѣленія сущаго, я допускалъ тѣмъ не менѣе, что всеобщія опредѣленія его, составляющія общее содержаніе нашего мышленія, всеобщія категоріи, составляющія способы нашего пониманія сущаго, — могутъ быть выведены нами a priori изъ основного отношенія мысли къ ея предполагаемому подлежащему, къ ея предмету. Оно и не можетъ быть иначе, поскольку въ отдѣльныхъ, наиболѣе общихъ понятіяхъ или способахъ нашего пониманія сказываются отношенія нашего мыслящаго духа. Въ этомъ смыслѣ и я готовъ допустить возможность „раціональной дедукціи категорій“. Но подобная дедукція доказываетъ не то, чтобы мысль сама отъ себя полагала сущее во всѣхъ его опредѣленіяхъ, а только то, что она во всѣхъ своихъ категоріяхъ относится къ нему, предполагаетъ его, обосновывается имъ.

Здѣсь заключается новая проблема, или, точнѣе, новая постановка проблемы познанія: въ чемъ состоитъ отношеніе мысли къ сущему, какъ и чѣмъ оно обосновывается?

Б. Н. Чичеринъ, разбирая мое положеніе, что „логическая мысль есть мысль обоснованная“, упрекаетъ меня въ томъ, что я не различаю между реальнымъ и логическимъ основаніемъ. Всякій правильный выводъ имѣетъ логическое основаніе въ своихъ посылкахъ, всякая самоочевидная математическая истина имѣетъ логическое основаніе въ законахъ разума; по мнѣнію моего критика, мысль можетъ въ цѣломъ рядѣ своихъ операцій довольствоваться однимъ логическимъ основаніемъ, прибѣгая къ реальному основанію

лишь въ сферѣ чисто-эмпирической, гдѣ дѣло касается фактовъ опыта. Но какъ мыслить отношеніе логическаго къ реальному?— вотъ въ чемъ вопросъ.

Для Гегеля вопросъ рѣшался просто: чистый Логосъ или абсолютная логическая Идея полагаетъ все сущее, полагаетъ все реальное, и потому съ такой точки зрѣнія, собственно, нельзя говорить ни о какомъ реальномъ основаніи мысли, отличномъ отъ логическаго; съ точки зрѣнія Гегеля самое чувственное бытіе есть моментъ въ развитіи идеи, который она сама и полагаетъ, и „снимаетъ“:

„то, что разумно, то дѣйствительно,
и то, что дѣйствительно, то разумно“[1]).

Напротивъ того, съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ реалистовъ, логическая мысль въ своемъ самостоятельномъ универсальномъ значеніи отрицается вовсе, превращаясь лишь въ психологическій слѣдъ, проторенный въ сознаніи повтореніемъ нѣкоторыхъ реальныхъ событій. Между этой Сциллой и Харибдой мой уважаемый критикъ занимаетъ среднее положеніе: дѣйствительный міръ принимается имъ въ смыслѣ чистѣйшаго реализма, какъ вполнѣ самобытный элементъ бытія, который не „полагается“ идеей, мыслью или какимъ-либо субъектомъ, а только „подводится“ подъ апріорныя категоріи мысли — въ сущности чисто-внѣшнимъ образомъ, путемъ какой-то механической каталогизаціи. Но если дѣйствительный міръ есть такой „элементъ“, который не полагается мыслью, а познается ею, какъ данный, то слѣдуетъ показать *основанія ихъ отношенія*. Если нашъ разумъ познаетъ и логически, и эмпирически положительную дѣйствительность, то слѣдуетъ указать *общее основаніе всякаго познанія, — какъ логическаго, такъ и эмпирическаго*. Это я и попытался сдѣлать, показавъ, что сама логическая мысль является обоснованной своимъ имманентнымъ отношеніемъ къ сущему,— что объясняетъ намъ универсальную приложимость ея категорій, объективность ея способовъ пониманія.

VII.

Мой уважаемый критикъ совершенно отказывается понять смыслъ моего положенія относительно трансцендентальнаго основанія логическаго мышленія. Онъ упрекаетъ меня въ прямомъ противорѣчіи: въ гл. „Сущее какъ являющееся“, я указывалъ, что все являющееся,

[1]) Philos. d. Rechts (S. W. VIII, 17) и Encyklop. § 6.

какъ таковое, обусловлено субъектомъ, а въ гл. „Сущее какъ идея“ — что самая мысль обусловлена своимъ имманентнымъ отношеніемъ къ сущему. Признаться, я не вижу тутъ никакого противорѣчія, тѣмъ болѣе, что, ставя себѣ вопросъ относительно внутренней природы абсолютнаго сущаго, я опредѣляю его въ смыслѣ идеализма, т.-е. какъ субъектъ. Б. Н. говоритъ, что, „увлекаясь своимъ желаніемъ найти для мысли реальное основаніе“, я признаю сущимъ „единственно то, что противоположно мысли“, причемъ ссылается на стран. 196, 197 и 200 „Основаній Идеализма“. (Методы Идеал. 214). Признаться, столь опредѣленная ссылка повергла меня въ немалое смущеніе: какъ могъ я допустить выраженіе подобной мысли! По счастью, на стран. 197 и 200 я такого выраженія не нашелъ, а на стран. 196 прочиталъ какъ разъ обратное: указавъ, что мысль, отвлеченно противополагающаяся сущему, обращается въ „расплывающійся призракъ дѣйствительности“, я отмѣтилъ „ошибку тѣхъ критиковъ Гегеля, которые, подобно Шеллингу, отвлеченно противополагали идеальное и реальное начало,—идею и реальное бытіе: ибо они такъ же ошибочно отправлялись отъ абстракціи, принимая отвлеченную идею за нѣчто абсолютное и противополагая ей трансцендентное „сущее“, какъ „вещь въ себѣ“, абсолютно ирраціональную, чуждую и внѣшнюю мысли“. (Основ. Ид., 196). Въ заключеніи главы, „Метафизика какъ систематич. идеологія“, я прямо признаю начало, обосновывающее нашу мысль, „единосущнымъ“ съ нею, хотя и отличнымъ отъ нея, самобытнымъ въ своей абсолютности (стран. 217). А дальше я пространно говорю о томъ, что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ абсолютнымъ сущимъ. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ Б. Н. Чичеринъ не только невѣрно излагаетъ мою мысль, но даже цитируетъ меня болѣе, чѣмъ неточно,— до такой степени положеніе, занимаемое мною, представляется ему чуждымъ и непонятнымъ!

Онъ недоумѣваетъ, къ чему искать основанія мысли, разъ она имѣетъ въ себѣ самой логическое основаніе, и къ чему искать основанія, опытнаго познанія, разъ оно дано намъ въ нашихъ реальныхъ воспріятіяхъ? Къ чему искать новаго фактора познанія, помимо чувствъ и мысли, или новаго опредѣленія сущаго, помимо чувственнаго явленія и мыслимой идеи? Въ своемъ раціоналистическомъ реализмѣ мой уважаемый критикъ полагаетъ, что „наши внѣшнія чувства потому именно и суть внѣшнія, что они даютъ намъ ощущеніе того, что находится внѣ насъ“ (с. 219), а „внѣшнее бытіе подчиняется логическимъ законамъ просто потому, что не можетъ быть иначе“ (с. 197). Я самъ хорошо знаю, что это необходимо и что

иначе быть не можетъ. Но *почему* это необходимо, почему это *должно* быть такъ — въ этомъ весь вопросъ, который Б. Н. Чичеринъ хочетъ игнорировать: „Надобно, чтобы существовало что-нибудь, къ чему бы категоріи могли прилагаться. Такое сущее дается намъ уже самымъ существованіемъ мысли; категоріи суть ея собственныя опредѣленія, а потому вполнѣ къ ней прилагаются. Если, по неизвѣстной намъ причинѣ, требуется и нѣчто сущее внѣ мысли, то оно дается намъ внѣшними чувствами: они раскрываютъ намъ конкретное, чувственное и индивидуальное бытіе, которое чисто-логическимъ началомъ не покрывается. Зачѣмъ же нужно еще что-то третье? И въ особенности зачѣмъ нуженъ еще третій способъ познанія?“ (Методы идеализма, стран. 218).

Да хотя бы затѣмъ, что явленіе и идея не покрываютъ другъ друга и постольку представляются относительными, обусловленными формами сущаго, предполагающими общее основаніе въ абсолютномъ, сверхъотносительномъ сущемъ. Какъ сверхъотносительное и абсолютное, оно можетъ быть сознаваемо нами лишь въ томъ случаѣ, если оно имманентно нашему духу. Очевидно, оно не покрывается никакимъ чувствомъ и никакою мыслью, будучи основой того и другого и можетъ быть дано намъ лишь въ непосредственномъ отношеніи къ нему нашего духа, — отношеніи, основаніе котораго заключается въ самомъ абсолютномъ. Наша внутренняя связь, наша солидарность съ полнотою сущаго есть нѣчто *до-опытное* и нѣчто *непредумышленное*, т.-е. нѣчто такое, что безусловно предполагается нашимъ опытомъ и нашей мыслью, прежде чѣмъ понимается ею сознательно. Это апріорное данное нашего сознанія и познанія, составляющее предметъ нашей увѣренности, нашего внутренняго безотчетнаго признанія или вѣры: мы вѣримъ въ реальность сущаго, въ безусловную реальность міра дѣйствительныхъ существъ внѣ насъ прежде, чѣмъ мы въ состояніи философски оправдать эту вѣру, опредѣлить ея истинный предметъ или даже сознать ее, какъ вѣру, т.-е. какъ увѣренность въ сущемъ, упреждающую всякую рефлексію разума.

Б. Н. Чичеринъ упрекаетъ меня въ мистицизмѣ и въ томъ, что я, отчаявшись въ знаніи, подобно Якоби, ищу спасенія въ философіи вѣры, признавая безотчетную вѣру въ качествѣ источника знанія. При этомъ однако онъ совершенно оставляетъ безъ вниманія главу, посвященную „Критикѣ мистическаго идеализма“. Доказывая, что вѣра въ сущее, его положительное признаніе заключается въ имманентномъ отношеніи нашего духа къ совокупности

сущаго и составляетъ трансцендентальное условіе нашего познанія, я тѣмъ не менѣе стремлюсь показать, что такая вѣра, сама по себѣ совершенно несознательная и безотчетная, не только не можетъ служить самодовлѣющимъ источникомъ познанія, но, помимо дѣятельности разума, не въ силахъ опредѣлить свой предметъ, то содержаніе, къ которому она относится; она не въ силахъ сознать или оправдать себя, и въ своемъ одностороннемъ, исключительномъ развитіи, какое мы находимъ у нѣкоторыхъ мистиковъ, приводитъ къ самоотрицанію — къ нирванѣ, въ которой всякое бытіе исчезаетъ. Такимъ образомъ, Б. Н. Чичеринъ никакъ не можетъ сказать, что я слѣдую безотчетной вѣрѣ: и если я пытаюсь выяснить элементъ вѣры въ нашихъ познавательныхъ процессахъ, — это значитъ только, что я стремлюсь сознать ее. На дѣлѣ, если кто изъ насъ безъ философской критики и безъ всякаго сомнѣнія отдается *безотчетной*, т.-е. несознательной вѣрѣ, такъ это Б. Н. Чичеринъ, который вѣритъ, что внѣшнія чувства сами собою доставляютъ ему реальное воспріятіе подлиннаго сущаго — вѣритъ настолько, что признаетъ пространство и время аттрибутами Абсолютнаго и считаетъ форму билліарднаго шара безусловной реальностью. Онъ вѣритъ во все это „просто потому, что не можетъ быть иначе", т.-е. игнорируя критическій вопросъ объ основаніи нашей увѣренности и принимая за знаніе то, что въ сущности есть безотчетное предположеніе знанія, иногда совершенно невѣрно нами обобщаемое. Въ этомъ, какъ мнѣ кажется, и состоитъ ошибка реализма, какъ философскаго ученія: она состоитъ не въ признаніи внѣшней, отличной отъ насъ реальности, а въ томъ, что мы не отдаемъ себѣ должнаго отчета въ основаніи, на которомъ мы ее признаемъ, вслѣдствіе чего мы чрезвычайно легко смѣшиваемъ безусловную реальность съ реальностью относительной и невѣрно понимаемъ самую реальность въ ея отношеніи къ нашему духу.

Какъ же мы должны понимать такое отношеніе? Если мы не становимся на почву чистаго эмпиризма, намъ остается выборъ между двумя положеніями: либо мы должны принять вмѣстѣ съ Гегелемъ, что Мысль или Идея, будучи абсолютной, сама отъ себя полагаетъ все сущее во всѣхъ его опредѣленіяхъ и что она же, слѣдовательно, полагаетъ и всю внѣшнюю реальность, — либо же мы должны допустить, что мысль, не покрывающая такой реальности, сама предполагаетъ абсолютное сущее: будучи обоснована своимъ имманентнымъ къ нему отношеніемъ, она можетъ также объективно понимать въ своихъ категоріяхъ и то относительное сущее,

которое обусловливается абсолютнымъ и полагается имъ, какъ его „другое“. Б. Н. Чичеринъ не признаетъ ни одной изъ этихъ двухъ точекъ зрѣнія, колеблясь между обѣими: пытаясь совмѣстить раціоналистическій догматизмъ гегеліанской правой съ матеріалистическимъ реализмомъ гегеліанской лѣвой, онъ допускаетъ возможность чисто-логическаго, апріорнаго построенія сущаго безъ всякихъ предположеній и въ то же время признаетъ матерію за какое-то „вещество въ себѣ“, за безусловную реальность безотносительно къ духу. Несмотря на ученіе о „Конечной Причинѣ“ (т.-е. въ сущности о той же „Идеѣ“), которое мы находимъ въ другихъ сочиненіяхъ Б. Н. Чичерина, мы не видимъ, чтобы эти два момента его міросозерцанія органически мирились между собою. Реальный міръ чисто внѣшнимъ образомъ подводится подъ логическія схемы, — нерѣдко путемъ компромиссовъ. Но разъ онъ не есть моментъ въ развитіи Идеи, то какъ же его изъ нея строить? А разъ онъ есть независимый отъ нея, самобытный элементъ бытія, то какъ возможно вообще выводить изъ идеи сущаго полноту его опредѣленій путемъ чисто-апріорной логической дедукціи, независимо отъ какихъ-либо положительныхъ данныхъ, отъ которыхъ отправляется мысль?

VIII.

Разсмотримъ, какими аргументами доказывается возможность чистаго раціонализма, абсолютно-свободнаго отъ всякихъ предположеній. Отецъ новой философіи, Декартъ первый попытался построить умозрительное ученіе на началахъ чисто-раціональныхъ и найти основаніе всякой разумной достовѣрности. Съ этой цѣлью онъ обратился къ самосознанію: „я думаю, слѣдовательно я существую“, cogito, ergo sum, — вотъ положеніе абсолютно достовѣрное, неопровержимое никакимъ скептицизмомъ и могущее служить основаніемъ чисто-раціональной философіи. Повидимому, это есть положеніе чисто-логическое, чуждое какихъ бы то ни было предположеній, и мой уважаемый критикъ ссылается на него въ опроверженіи моего мнѣнія относительно реальнаго обоснованія мышленія. „Я думаю, слѣдовательно я есмь“ — вотъ основаніе, на которомъ, по мнѣнію Б. Н. Чичерина, можно воздвигнуть „цѣлый чисто-логическій міръ понятій“; а между тѣмъ это есть положеніе чисто-раціональное: „оно представляетъ совершенно правильное умозаключеніе, которое однако не имѣетъ основанія въ какомъ-либо внѣшнемъ бытіи“ (с. 211—212).

Б. Н. ожидаетъ отъ меня возраженія, что „самосознаніе разума невозможно безъ противоположенія ему внѣшняго бытія“ (ib.).

Но хотя и такое возраженіе вовсе не такъ слабо, какъ это полагаетъ мой уважаемый критикъ, я собирался отвѣчать совершенно иначе. Я хотѣлъ замѣтить прежде всего, что положеніе „я думаю, слѣдовательно я есмь“ вовсе не есть умозаключеніе. Чтобы признать его таковымъ, нужно, по замѣчанію Гегеля, „знать о природѣ умозаключенія развѣ то, что въ немъ попадается слово ergo“ („слѣдовательно“). Но въ такомъ случаѣ, спрашиваетъ философъ, гдѣ же будетъ *средній терминъ* (medius terminus)? А вѣдь для умозаключенія такой терминъ посущественнѣе, чѣмъ слово „слѣдовательно“. (Encyklop. § 64). Гегель ссылается при этомъ на самого Декарта, который прямо отрицаетъ, чтобы мы выводили существованіе изъ мышленія посредствомъ умозаключенія. Декартъ признаетъ, что мы сознаемъ себя мыслящими существами не путемъ силлогизма, а посредствомъ „нѣкотораго первичнаго понятія“ (primitiva quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur). Если бы cogito ergo sum было заключеніемъ силлогизма, то какова была бы его первая посылка? „Все, что мыслитъ, то существуетъ“ (illud omne quod cogitat, est sive existit)? Но вѣдь это послѣднее положеніе въ свою очередь выводится изъ перваго „я мыслю, слѣдовательно я существую“ [1]). Гегель прибавляетъ, что Cogito ergo sum нельзя назвать и „непосредственнымъ умозаключеніемъ“; ибо „такая излишняя форма“ обозначаетъ лишь *„ничѣмъ неопосредствованное соединеніе различныхъ опредѣленій“*.

Итакъ, знаменитое положеніе Декарта не есть умозаключеніе — по справедливому признанію двухъ мыслителей, которыхъ уже никакъ нельзя заподозрить въ недостаточно послѣдовательномъ раціонализмѣ. Я не думаю выводить отсюда, чтобы это положеніе имѣло основаніе „въ какомъ-нибудь внѣшнемъ бытіи“. Изъ того, что наше бытіе не дедуцируется изъ нашего мышленія, еще не слѣдуетъ, чтобъ оно было ему внѣшнимъ: мысль не полагаетъ, а предполагаетъ наше существованіе, которое обосновываетъ наше мышленіе, хотя и не покрывается имъ. Такимъ образомъ, въ самосознаніи я нахожу не отрицательную инстанцію противъ моего взгляда, а, напротивъ, его подтвержденіе: мой субъектъ, мое существо не есть мысль или понятіе мысли, точно такъ же, какъ оно не есть простое чувственное состояніе, или простой объектъ чувственнаго воспріятія. Оно есть нѣчто такое, что предполагается мыслью и чувствомъ и

---

[1]) Descartes Respons. ad II Object. de Methodo IV, ep. I, 118. Hegel, Encyklop. § 64.

сознается не путемъ логическаго умозаключенія, а путемъ непосредственной увѣренности.

Увѣренность эта можетъ и не быть продумана нами, мы можемъ не сознавать того, что намъ дается ею, и того, насколько существенную роль она играетъ въ нашемъ самосознаніи, въ нашемъ сознаніи. Есть же мыслители, которые нисколько не признаютъ, чтобы изъ факта мышленія логически вытекало существованіе реальнаго субъекта такого мышленія: если Б. Н. Чичеринъ утверждаетъ, что „такъ какъ мышленіе реально, то и субъектъ реаленъ“ (с. 220), то они думаютъ съ своей стороны, что такъ какъ мышленіе идеально, то и субъектъ, полагаемый имъ, есть лишь мысль, идея, а не реальность. Я готовъ допустить, что они заблуждаются, но мнѣ кажется, что не совсѣмъ правъ и мой уважаемый критикъ, принимая „реальный субъектъ“ мысли за нѣчто такое, что ею логически полагается, что можетъ быть выведено изъ нея посредствомъ умозаключенія, между тѣмъ какъ задача философской критики состоитъ прежде всего въ анализѣ логическаго мышленія, въ анализѣ самосознанія и выясненіи его предположеній. Изъ того, что наша мысль предполагаетъ основаніе, вовсе не слѣдуетъ, чтобы она не была логичной; она не была бы логичной, если бы въ самомъ основаніи своемъ она не была положительной еслибъ она была отношеніемъ безъ относящихся; она не была бы логичной, если бы она съ абсолютной достовѣрностью не предполагала *сущаго:* въ такомъ случаѣ cogito ergo sum не имѣло бы никакого смысла.

Какъ бы то ни было, мой критикъ не можетъ сказать, чтобы я противополагалъ мышленіе его реальному субъекту, хотя я и признаю, что одно не покрываетъ другого: мышленіе свидѣтельствуетъ мнѣ о томъ, что я есмь, но оно еще не показываетъ мнѣ сразу, что такое я есмь. Внутренняя реальность моего я, обосновывающая всѣ мои душевные процессы, все мое сознаніе, является мнѣ типомъ всякаго реальнаго существованія, первымъ типомъ реальнаго существа: какая же рѣчь можетъ быть о томъ, будто я ищу обосновать истину самосознанія посредствомъ какого то „внѣшняго бытія“?

Но я иду значительно далѣе: признавая, что мы не ограничиваемся однимъ самосознаніемъ, однимъ воспріятіемъ нашей внутренней реальности, но сознаемъ точно также и реальность другихъ существъ внѣ насъ, реальность внѣшняго являющагося намъ міра, я пытался показать, что такое сознаніе внѣшней намъ реальности имѣетъ одинаковый *корень* съ нашей увѣренностью въ на-

шемъ внутреннемъ существѣ. Если наивный реализмъ заключаетъ къ реальности являющагося міра непосредственно изъ его воспріятія, если философскій раціонализмъ пытается a priori дедуцировать дѣйствительность изъ чистой Идеи, то, какъ я полагаю, реальное сущее есть нѣчто большее, чѣмъ воспринимаемое и мыслимое нами. Тамъ, гдѣ мы не хотимъ ограничиться одной безотчетной непосредственной увѣренностью, мы все же не спускаемся къ нему посредствомъ выводовъ, мы восходимъ къ нему посредствомъ анализа нашего опыта и нашего мышленія въ ихъ основныхъ предположеніяхъ. Мы не ограничиваемся непосредственнымъ воспріятіемъ явленій; мы подвергаемъ подобныя воспріятія логической переработкѣ, мы сопоставляемъ ихъ съ результатами логически обобщеннаго опыта, мы объективно мыслимъ явленія въ категоріяхъ нашего разума, устанавливая между ними всеобщую и необходимую логическую связь. Но какимъ образомъ, почему въ этомъ объективномъ пониманіи явленій находимъ мы ручательство въ ихъ дѣйствительности? Въ опытной провѣркѣ? Но что такое опытъ и въ чемъ лежитъ безусловное ручательство логической достовѣрности опыта, который самъ есть лишь объективація воспріятій? Пусть основаніе всякой логической достовѣрности лежитъ въ самоочевидности; это еще не упраздняетъ вопроса о томъ, не есть ли такая очевидность простая иллюзія, и если нѣтъ, то какимъ образомъ мы вообще можемъ *видѣть* нашимъ разумомъ, понимать или познавать нѣчто реальное? Намъ указываютъ отвѣтъ на эти вопросы — въ нашемъ самосознаніи, во внутреннемъ единствѣ познающаго и познаваемаго, безъ котораго немыслимо логическое и положительное познаніе: въ самосознаніи мы видимъ, каково отношеніе мысли къ реальности, и мы убѣждаемся, что мысль, какъ таковая, съ абсолютной достовѣрностью предполагаетъ сущее, предполагаетъ реальность, единосущную съ нею. Другого основанія достовѣрности разума нѣтъ и быть не можетъ.

Реальность другихъ существъ внѣ насъ составляетъ столь же глубокое и достовѣрное убѣжденіе наше, какъ и реальность нашего собственнаго существа, и составляетъ корень нашей увѣренности въ существованіи внѣшняго міра. Реальность этого міра не сводится ни къ нашему чувству, ни къ нашей мысли, поскольку мы признаемъ, что міръ существуетъ для себя, включая насъ въ свою универсальную систему. Какъ же онъ можетъ быть *данъ* нашей мысли и нашимъ чувствамъ, отъ него отличнымъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно признать трансцендентальную соотноси

тельность сущаго съ нашимъ духомъ, т.-е. признать *имманентное абсолютное всеединство сущаго*, его внутреннюю солидарность съ нашимъ духомъ, упреждающую нашъ личный опытъ и самосознаніе. Анализъ трансцендентальныхъ предположеній нашего логическаго мышленія подготовляетъ этотъ выводъ, который представляется мнѣ естественнымъ завершеніемъ идеализма.

Но для моего критика и это положеніе является неожиданностью. Онъ только что нападалъ на меня, думая, что я противополагаю мысль и реальное бытіе. Теперь онъ нападаетъ на меня за то, что я не признаю „вещей въ себѣ“ или „вещества въ себѣ“, абсолютно чуждаго духу, и считаю всякую реальность духовною въ своемъ *абсолютномъ* основаніи или первоисточникѣ. Я утверждаю, что всякая *самобытная реальность* понимается нами по аналогіи съ нашей и что даже психологически понятіе существа, въ неразвитомъ сознаніи, предшествуетъ понятію вещи. Отсюда—то Б. Н. Чичеринъ и вывелъ, что я вижу въ столахъ и подушкахъ реальные субъекты, — обвиненіе, изъ котораго я могъ бы заключить, что мой критикъ видитъ въ нихъ самобытныя реальности. Что касается до меня, то я вижу въ нихъ прежде всего *чувственныя формы*, объективная дѣйствительность которыхъ слагается изъ дѣйствія очень многихъ причинъ, изъ совокупности безконечнаго множества матеріальныхъ элементовъ. Я не раздѣляю воззрѣній дикаря или ребенка, которые нерѣдко олицетворяютъ неодушевленныя вещи. Я даже не сторонникъ монадологіи Лейбница, который видѣлъ въ каждой монадѣ абсолютный субъектъ. Но подобное ученіе все же представляется мнѣ меньшимъ заблужденіемъ, чѣмъ тотъ реализмъ, который осязаетъ абсолютную форму сущаго въ чувственной формѣ билліардnаго шара.

Какъ я уже имѣлъ случай замѣтить, это отнюдь не значитъ, чтобы я отрицалъ существованіе матеріи или чтобы я сводилъ всѣ явленія къ субъективнымъ представленіямъ или воспріятіямъ моей индивидуальной чувственности. Въ дѣйствительномъ мірѣ, который является намъ во времени и пространствѣ, я вижу phaenomenon bene fundatum, т.-е. реально-обоснованное явленіе. Но изъ того, что матерія чувственна и, какъ чувственная форма, существуетъ независимо отъ моей индивидуальной чувственности; изъ того, что явленія матеріальнаго міра, независимо отъ такой индивидуальной чувственности, существуютъ объективно во времени и пространствѣ и обусловливаются логическими законами; изъ того, наконецъ, что реальность, обосновывающая эти явленія, но не исчерпывающаяся ими, пред-

ставляется соотносительной нашему внутреннему сознающему существу, нашему субъекту — я заключаю, что она не есть нѣчто ему абсолютно внѣшнее и противоположное, другими словами, — я заключаю, что всякая реальность въ корнѣ своемъ однородна съ реальностью моего субъекта. Поэтому всякая тѣлесная форма, поскольку она обладаетъ самостоятельной индивидуальностью, всякій объектъ, поскольку онъ имѣетъ дѣйствительную реальность, независимую отъ чувственности, — долженъ разсматриваться нами, какъ субъектъ-объектъ. Столы и подушки очевидно могутъ имѣть лишь воображаемую индивидуальность. Но если, напримѣръ, мы приписываемъ метафизическую реальность индивидуальнымъ элементамъ матеріи, изъ которыхъ они состоятъ, мы неизбѣжно должны видѣть въ нихъ не простые объекты, а субъектъ-объекты, т.-е. своего рода относительныя монады или дѣйствительные индивидуальные центры, объединенные въ своемъ взаимодѣйствіи центральнымъ субъектомъ высшаго порядка. Иначе я совершенно не понимаю, что слѣдуетъ разумѣть подъ понятіемъ индивидуальности.

Б. Н. Чичеринъ самъ признаетъ, что вещественный міръ служитъ матеріаломъ для осуществленія Идеи. Но что же посредствуетъ между нею и такимъ матеріаломъ? Вѣдь еще Платонъ, впервые выразившій подобный взглядъ, созналъ, что мертвый матеріалъ самъ собою осуществить Идею не можетъ и что для воспріятія Идеи нужна душа въ такомъ матеріалѣ. Міръ долженъ быть одушевленнымъ существомъ, чтобы безъ скачковъ возвышаться отъ низшихъ формъ матеріальнаго бытія до сознающихъ чувствующихъ организмовъ, до человѣка съ его познающимъ разумомъ. Міръ долженъ быть такимъ существомъ уже для того, чтобы въ немъ могли существовать какія бы то ни было чувственныя формы, какія бы то ни было тѣлесныя формы вообще, ибо самыя тѣла суть чувственныя формы. Поэтому, въ доказательство одушевленности тѣлеснаго міра намъ не зачѣмъ прибѣгать къ частной телеологіи, напримѣръ — къ разсмотрѣнію цѣлесообразнаго устройства организмовъ и къ спору о значеніи этой цѣлесообразности. Мы не должны искать въ организмахъ исключенія изъ физики или видѣть въ нихъ какихъ-то случайныхъ паразитовъ матеріи. Какъ я утверждалъ въ послѣдней главѣ (Основ. Ид. стран. 283), „въ самомъ единообразіи и всеобщей необходимости механическихъ законовъ заключается высшее доказательство универсальности телеологическаго принципа — того логическаго начала, которое обусловливаетъ собою явленія“. Сознавъ, путемъ анализа нашего опыта, что міръ есть явленіе,

что тѣла суть явленія, а не „вещи въ себѣ“, мы видимъ въ самомъ существованіи тѣлъ, въ самой реальности явленія, въ самой универсальности времени и пространства — неоспоримое доказательство въ пользу существованія универсальнаго *субъекта* такого явленія, субъекта, который обосновываетъ какъ всѣ частныя формы являющагося міра, такъ и дѣйствительность всѣхъ относительныхъ субъектъ-объектовъ, которые въ немъ объединяются; онъ обосновываетъ собою всѣ относительные центры всемірной организаціи въ ихъ сложномъ взаимодѣйствіи, соотношеніи и соподчиненіи.

Но такой универсальный субъектъ мірового процесса, субъектъ времени и пространства, все же не представляется намъ абсолютнымъ; въ полнотѣ явленія нашъ разумъ не находитъ полноты бытія. Въ поступательномъ движеніи всемірной эволюціи мы наблюдаемъ постепенное раскрытіе потенцій бытія; въ непрестанной смѣнѣ явленій, въ потокѣ времени, въ которомъ „все движется и ничто не пребываетъ“ и въ безпредѣльной пустынѣ всемірнаго пространства, мы видимъ наглядную форму бытія не полнаго, дробнаго и преходящаго, осуществляющаго вѣчность лишь въ безпрерывной смѣнѣ, и безконечность — въ пустомъ протяженіи. Чувственное бытіе, какъ таковое, сознается нами, какъ относительное и обусловленное во всѣхъ своихъ отношеніяхъ и формахъ, во времени и пространствѣ, въ послѣдовательности и сосуществованіи своихъ явленій.

Нашъ разумъ возвышается надъ этими отношеніями, обусловливающими міръ, и мыслитъ ихъ объективную и всеобщую необходимость. Онъ мыслитъ совокупность этихъ отношеній въ своихъ универсальныхъ понятіяхъ или идеяхъ, и эти понятія, въ своей идеальной необходимости и всеобщности, являются намъ объективными логическими формами и опредѣленіями сущаго, логическими формами міровой связи,— того всеединства, въ которомъ мы необходимо мыслимъ и понимаемъ вселенную, какъ связное закономѣрное цѣлое. Это всеединство,— логически мыслимое нами въ отношеніяхъ сущаго, въ общей связи всѣхъ различныхъ категорій, всѣхъ логически возможныхъ способовъ пониманія сущаго, обусловливаетъ познаваемый нами дѣйствительный міръ; оно осуществляется постепенно въ его конкретныхъ формахъ, въ его родахъ и видахъ; и на послѣдней стадіи мірового процесса оно сознается въ разумѣ человѣка, являясь конечною цѣлью міра и его абсолютнымъ началомъ, полнотою бытія, которая обосновываетъ всѣ потенціи бытія относительнаго и обусловливаетъ, объединяетъ и удовлетворяетъ собою человѣческій разумъ, человѣческое чувство и волю.

Это Абсолютное Начало опредѣляется какъ сущее, о себѣ, для себя и для всего другого; заключая въ себѣ потенцію своего другого, оно есть то, что полагаетъ міръ какъ свое другое, обосновывая его внутреннее единство въ его являющемся конкретномъ множествѣ.

Таково, думается намъ, основаніе конкретнаго идеализма въ его наиболѣе общей и отвлеченной формулѣ. Такой идеализмъ не отрицаетъ реальной являющейся намъ дѣйствительности, но даетъ ключъ къ философскому ея объясненію. Эта дѣйствительность не есть субъективное представленіе индивидуальнаго субъекта, поскольку міръ явленій, существующій во времени и пространствѣ, есть одинъ и тотъ же объективный міръ для всѣхъ существъ, въ немъ находящихся и воспринимающихъ его въ формахъ всеобщей чувственности. Но не будучи представленіемъ эмпирическаго субъекта, явленіе не есть и простая греза универсальнаго субъекта мірового процесса, т.-е. міровой души. Всякое явленіе необходимо мыслится нами, какъ отношеніе, и полагается нами въ отношеніи къ своимъ причинамъ, предполагая совокупность того, что соотносится; эта мыслимая совокупность отношеній, это *логическое* единство многообразнаго сущаго и есть то, что заставляетъ насъ понимать вселенную, какъ связное цѣлое, подчиненное необходимымъ законамъ. *Являющееся сущее* заставляетъ насъ съ безусловною необходимостью предполагать *мыслимое сущее*. Но мы не останавливаемся и на этомъ: если міръ явленій есть послѣдовательное раскрытіе и воплощеніе сущаго, мыслимаго нами въ его идеѣ, то этотъ міръ все же не долженъ разсматриваться, какъ логическое построеніе, какъ результатъ саморазвитія идеи. Выше явленія и выше Идеи стоитъ то всеединое Сущее, которое обосновываетъ и чувственный и идеальный міръ въ ихъ взаимоотношеніи. Какъ абсолютное, оно обусловливаетъ собою и самый субъектъ мірового процесса, который постепенно раскрываетъ съ себѣ потенціи этого сущаго, возвышаясь до его сознанія и все болѣе и болѣе полнаго конкретнаго воплощенія. И оно обосновываетъ совокупность своихъ собственныхъ опредѣленій и отношеній, свою собственную Идею, тотъ Логосъ, которымъ дифференцируется и организуется мірозданіе. Это всеединое Сущее, которое осуществляется во вселенной и мыслится въ нашихъ формальныхъ понятіяхъ, не исчерпываясь ни явленіемъ, ни идеей, но обосновывая собою все, опредѣляется въ ученіи идеализма какъ абсолютный Духъ, заключающій въ себѣ основаніе своего Другого и своего отношенія къ этому Другому.

Такимъ образомъ, конкретный идеализмъ обнимаетъ и обосновываетъ собою всю относительную правду реализма. Истины науки этимъ очевидно не подрываются и подрываться не могутъ, вопреки мнѣнію моего уважаемаго критика. Споры метафизиковъ не касаются ея нисколько, и она не можетъ вмѣшиваться въ нихъ въ качествѣ заинтересованной стороны, пока они не посягаютъ на реальныя явленія, которыя она изучаетъ, и на законы, которые она открываетъ. Съ своей стороны, наука нисколько не требуетъ, чтобы въ какой-либо части являющейся дѣйствительности (наприм., въ тѣлахъ) метафизика видѣла „вещи въ себѣ“; мало того, въ области чистой эмпиріи она исключаетъ подобный взглядъ и тѣмъ свидѣтельствуетъ въ пользу идеализма.

Но я не хочу повторять сказаннаго мною. Мой отвѣтъ Б. Н. Чичерину и такъ слишкомъ затянулся. Я сознаю, что далеко не успѣлъ исчерпать всѣхъ возраженій моего уважаемаго критика. Мнѣ хотѣлось прежде всего выяснить основную мысль моего разсужденія, которую онъ понимаетъ не совсѣмъ такъ, какъ бы я этого желалъ. Я хотѣлъ защитить эту мысль отъ его нападеній и остаюсь при томъ убѣжденіи, что я защищалъ идеалистическое ученіе.

Въ моихъ статьяхъ я не сумѣлъ быть достаточно яснымъ; мой критикъ не захотѣлъ быть достаточно объективнымъ, приписывая мнѣ многое, чего я не думалъ утверждать. Весьма сожалѣю, что по всѣмъ наиболѣе существеннымъ пунктамъ нашего спора я не могу признать себя поколебленнымъ; часто мнѣ казалось, что разрушительные снаряды моего противника попадаютъ въ чужія укрѣпленія, которыхъ я нисколько не защищалъ. Я предпочелъ бы, чтобы онъ заставилъ меня если не отступить, то сдѣлать нѣсколько шаговъ впередъ.

Сложить оружіе предъ убѣжденіемъ, исправить ошибки согласно указаніямъ глубоко уважаемаго учителя, которымъ справедливо гордится русская наука, я бы счелъ для себя за честь и пріобрѣтеніе, и не сталъ бы упорствовать въ заблужденіяхъ, если бы они были для меня очевидны.

Нѣсколько словъ въ отвѣтъ Б. Н. Чичерину[1]).

Въ своемъ возраженіи на мою статью „въ защиту идеализма“ уважаемый Б. Н. Чичеринъ повторяетъ свое сѣтованіе по поводу разногласія, которое господствуетъ въ области самыхъ основныхъ и элементарныхъ вопросовъ философіи, компрометтируя ее въ глазахъ ея противниковъ.

Такое разногласіе имѣетъ однако свое основаніе, если угодно даже свое относительное оправданіе въ невозможности для индивидуальнаго человѣческаго ума обнять сразу всѣ стороны универсальной истины, не смотря на то глубокое стремленіе къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое въ немъ живетъ. Разногласія, возникающія изъ такого источника и обусловливающія собою развитіе философіи въ ея исторіи, несомнѣнно имѣютъ болѣе цѣны, чѣмъ единогласіе въ какомъ-либо заблужденіи. Такъ, до начала философіи въ умахъ царило полнѣйшее единомысліе по вопросу о реальности внѣшняго міра, — его считали безусловно реальнымъ, и свидѣтельство чувствъ, болѣе или менѣе провѣренное опытомъ, признавалось непогрѣшимымъ: господствовалъ грубый, наивный реализмъ, который признавалъ духъ и самое божество или боговъ — за тѣлесныя существа во времени и пространствѣ. Но философія постепенно разрушила такое міросозерцаніе; и еслибы даже мы могли вернуться къ наивному реализму раннихъ дней, лежащему у порога философіи, еслибы могли вновь признать боговъ во времени и пространствѣ, мы не возстановили бы прежняго согласія, возбуждая, напротивъ того, справедливыя возраженія и недоумѣнія. Различныя, частью противоположныя ученія долго еще будутъ бороться между собою, взаимно обличая, восполняя, уравновѣшивая другъ друга въ цѣломъ человѣческой мысли, и только та умозрительная философія приблизится къ конечной цѣли, которая сумѣетъ сочетать всѣ возможные способы пониманія сущаго въ одномъ всеобъемлющемъ синтезѣ объективно опредѣливъ относительную правду каждаго изъ нихъ.

---

[1]) Настоящая статья является отвѣтомъ на статью Б. Н. Чичерина „Еще объ идеализмѣ“. Вопросы Философіи и Психологіи кн. XXXVIII стран. 485—56 (*прим. изд.*).

Какъ бы то ни было, отдавая себѣ отчетъ въ господствующихъ разногласіяхъ и въ самыхъ основаніяхъ различныхъ философскихъ споровъ между противоположными ученіями, мы, разумѣется, должны стремиться къ единству — иначе всякій споръ былъ бы праздным. А для того, чтобы такое стремленіе было успѣшнымъ, для того, чтобы философскій споръ могъ быть веденъ правильно, нужно столковаться въ самыхъ его основаніяхъ, не умножать безъ нужды его предметовъ и не усложнять его посторонними недоразумѣніями. Съ этою цѣлью, прежде чѣмъ спорить, надо понять другъ друга и не приписывать противнику мнѣній, которыхъ онъ не раздѣляетъ.

Этого перваго условія правильнаго спора мой уважаемый оппонентъ не соблюдаетъ въ должной мѣрѣ, хотя онъ и принялъ на себя неблагодарный трудъ разобрать мои статьи объ „основаніяхъ идеализма“ — положеніе за положеніемъ. Съ своей стороны, въ моемъ отвѣтѣ я искренно постарался сдѣлать все, что могъ, для выясненія моей точки зрѣнія, для устраненія нѣкоторыхъ недоразумѣній со стороны моего критика и для установленія самыхъ пунктовъ нашего спора. Но усилія мои не встрѣтили поддержки со стороны Б. Н. Чичерина. Мнѣ казалось страннымъ, что онъ могъ дать себѣ трудъ серіозно разбирать сочиненіе, обвиняемое имъ заразъ въ эмпиризмѣ, мистицизмѣ, иллюзіонизмѣ и спиритуалистическомъ реализмѣ. Я постарался выяснить еще разъ въ возможно ясной и сжатой формѣ мою дѣйствительную точку зрѣнія, показать, какимъ образомъ я разсматриваю различныя концепціи и опредѣленія сущаго. Но все это, повидимому, мнѣ мало помогло.

Послѣ моей статьи „Въ защиту идеализма“ я надѣялся, что мой критикъ возьметъ назадъ хотя бы свое обвиненіе къ иллюзіонизмѣ, — разъ я признаю объективное существованіе явленій во времени и пространствѣ, независимо отъ какихъ бы то ни было индивидуальныхъ чувственныхъ воспріятій, и допускаю нѣкоторую реальную метафизическую основу явленія; я надѣялся, что мой критикъ перестанетъ обвинять меня въ отрицаніи алгебры и геометріи, послѣ моего заявленія, что я протестую не противъ логическаго употребленія понятій, а противъ софистическихъ фокусовъ; я надѣялся, наконецъ, что мой критикъ перестанетъ обвинять меня въ мистицизмѣ, принимающемъ подушки за живыя существа и вѣру — за самодовлѣющій источникъ знанія, послѣ того какъ я напомнилъ моему критику главу моего труда, оставленную имъ сперва безъ вниманія и посвященную разбору „мистическаго идеализма“.

Но я ошибся: въ новомъ своемъ возраженіи на мою защиту уважаемый Б. Н. Чичеринъ по прежнему заподозрѣваетъ меня въ иллюзіонизмѣ, готовомъ отрицать круглую форму какъ билліарднаго, такъ и земного шара; по-прежнему онъ увѣряетъ, что я вижу въ разумѣ „пустую шляпу“, несмотря на мое объясненіе (на стран. 304, Въ защ. ид.); попрежнему онъ обличаетъ во мнѣ какого-то обезумѣвшаго мистика, принимающаго столы и подушки либо за подобные намъ „живые субъекты“, либо за цѣлыя „общины“ такихъ субъектовъ, управляемыя особыми „князьками“ (стран. 502) — хотя я, къ удивленію, уже долженъ былъ однажды замѣтить, что галлюцинаціями не страдаю и что, независимо отъ вопроса объ относительной истинности или ложности мистицизма, столы и подушки не могутъ считаться дѣйствительными индивидуальностями.

Я не думаю, чтобы на такой почвѣ споръ могъ привести насъ къ какимъ-либо положительнымъ результатамъ. Мнѣ остается сослаться въ мою защиту на мой первый отвѣтъ, гдѣ читатель найдетъ какъ мои разъясненія по существу, касающіяся возраженій, направленныхъ противъ дѣйствительныхъ моихъ взглядовъ, такъ и мои замѣчанія по поводу положеній моего уважаемаго противника. Пусть читатель судитъ самъ, виновенъ ли я въ тѣхъ заблужденіяхъ, въ которыхъ меня обвиняютъ.

Я не предполагаю, чтобы самъ Б. Н. Чичеринъ серіозно подозрѣвалъ меня во всѣхъ ересяхъ, которыя онъ мнѣ приписываетъ. Иначе врядъ ли онъ удостоилъ бы мои статьи серіознымъ разборомъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ спорить съ человѣкомъ, признающимъ шары плоскими, или подушки — живыми существами.

Мой противникъ очевидно хочетъ привести меня къ абсурду. Но для этого еще не достаточно приписывать мнѣ нелѣпости: надо показать, что онѣ дѣйствительно вытекаютъ изъ моихъ дѣйствительныхъ посылокъ; а этого-то мой критикъ и не дѣлаетъ: ибо, во-первыхъ, онъ не всегда отправляется отъ моихъ посылокъ и, во-вторыхъ, даже изъ допущенныхъ ложныхъ посылокъ онъ невѣрно выводитъ нѣкоторыя нелѣпыя слѣдствія, которыя изъ нихъ не вытекаютъ. Покажемъ это на дѣлѣ.

Во-первыхъ, я не иллюзіонистъ и не субъективный идеалистъ; но еслибъ даже я былъ тѣмъ и другимъ, это еще нисколько не заставляло бы меня признавать круглое плоскимъ, какъ это выводитъ мой критикъ. Объ отношеніи субъективнаго идеализма къ трансцендентальному я говорилъ много и въ своихъ статьяхъ, и въ своемъ первомъ отвѣтѣ Б. Н. Чичерину. Различіе между этими двумя фор-

мами идеализма установлено не мною, а Кантомъ, который самъ возстаетъ противъ иллюзіонизма. Послѣ Канта ученіе трансцендентальнаго идеализма было развито его великими преемниками, въ особенности Шеллингомъ и Гегелемъ, хотя, быть-можетъ, оба названные мыслители и не сказали послѣдняго слова идеалистической философіи, не различая достаточно конкретно между Абсолютнымъ и его *Другимъ*, чѣмъ обусловливается ихъ отвлеченный пантеизмъ. Тѣмъ не менѣе, оба философа стоятъ на почвѣ трансцендентальнаго идеализма, никто изъ нихъ не признавалъ матерію за „вещь въ себѣ“ или самобытную субстанцію, обладающую абсолютной реальностью, какъ это дѣлаетъ мой критикъ. Въ „тѣлахъ“ они видѣли явленія, въ реальныхъ существахъ — субъектъ-объекты. Упрекнетъ ли ихъ Б. Н. Чичеринъ въ иллюзіонизмѣ? Но если они не заслуживаютъ такого упрека, то я заслуживаю его въ еще меньшей мѣрѣ. Настаивая на конкретномъ различіи между Абсолютнымъ и его „Другимъ“, (т.-е. между всеединымъ Сущимъ и той обусловленной реальностью или сущностью, которая имѣетъ въ немъ свое конечное основаніе), я видѣлъ существенную ошибку нѣмецкихъ идеалистовъ въ абстрактной концепціи абсолютнаго, которая мѣшала имъ въ должной мѣрѣ посчитаться съ этимъ различіемъ, откуда и объясняется ихъ попытка строить природу изъ отвлеченныхъ понятій.

Но допустимъ, что я въ самомъ дѣлѣ субъективный идеалистъ и вижу основаніе являющейся дѣйствительности не въ трансцендентальныхъ началахъ внѣшняго и внутренняго міра, а въ моемъ эмпирическомъ, субъективномъ сознаніи. Пусть внѣшній міръ обратится въ мою субъективную иллюзію, въ представленіе моего индивидуальнаго сознанія, которое непроизвольно, съ какою-то роковою необходимостью грезитъ міръ. Такая точка зрѣнія можетъ быть и ошибочна, но тѣ нелѣпости, къ которымъ хочетъ привести ее мой критикъ, изъ нея не вытекаютъ: ибо не только на яву, но и во снѣ никакой иллюзіонистъ не можетъ представить себѣ шары плоскими или плоскости — шарами. „Иллюзія“, которую онъ признаетъ, состоитъ не въ частномъ обманѣ чувствъ, допускающемъ исправленіе или опытную провѣрку, и не въ томъ, что мы имѣемъ одни представленія вмѣсто другихъ,— ошибочныя вмѣсто истинныхъ. „Иллюзія“, состоитъ въ томъ, что мы вообще имѣемъ представленія, которыя мы принимаемъ за реальныя вещи, или относимъ къ такимъ вещамъ, между тѣмъ какъ мы не можемъ знать ничего внѣ представленій.

Такъ разсуждаетъ иллюзіонистъ и нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что, не выходя изъ міра явленій, „имманентнаго“ его

сознанію, онъ стремится познать ихъ такъ, какъ они возникаютъ передъ нимъ въ ихъ необходимой послѣдовательности и сосуществованіи, въ ихъ сходствѣ и различіи,— словомъ, въ ихъ необходимомъ соотношеніи. Онъ отрицаетъ не ихъ фактическій порядокъ въ ихъ совокупности, а ихъ реальность; какъ *эмпирикъ*, онъ можетъ изучать и предсказывать явленія въ томъ самомъ времени и пространствѣ, которыя, какъ *метафизикъ*, онъ считаетъ иллюзорными. Онъ не извращаетъ эмпирическаго порядка явленій, онъ даетъ лишь философскую *оцѣнку* всей являющейся дѣйствительности,— оцѣнку, которую мы считаемъ превратной, хотя и въ ней есть своя доля правды. Эта доля правды состоитъ въ сознаніи заблужденій наивнаго реализма съ его безотчетной вѣрой въ безусловную реальность времени, пространства, вещества,— словомъ, всего внѣшняго міра. Но если реальность внѣшняго міра не есть что-либо безотносительное, то нельзя признать безотносительнымъ и самый міръ нашихъ представленій, или сводить міръ явленій съ его безконечностью и универсальной необходимостью къ представленіямъ нашего индивидуальнаго сознанія. Если ошибка первоначальнаго реализма заключалась въ безусловномъ признаніи внѣшней реальности, то ошибка субъективнаго идеализма заключается въ безусловномъ и отвлеченномъ отрицаніи такой реальности. Ибо, какъ я говорилъ уже, „ошибка реализма состоитъ не въ признаніи внѣшней отличной отъ насъ реальности, а въ томъ, что мы не отдаемъ себѣ должнаго отчета въ основаніи, на которомъ мы ее признаемъ, вслѣдствіе чего мы легко смѣшиваемъ безусловную реальность съ относительной[1]) и невѣрно понимаемъ самую реальность въ ея отношеніи къ нашему духу“. (Въ защ. ид., стран. 312).

Но я не хочу повторяться. Мой критикъ увѣряетъ, что основаніемъ его признанія реальности внѣшняго міра является не слѣпая вѣра въ показанія чувствъ, а *провѣрка* чувственнаго опыта. Такъ, онъ признаетъ бильіардный шаръ круглымъ, потому что онъ катится по бильіарду, и твердымъ, потому что онъ не разливается и не разсѣивается въ воздухѣ. Я думаю, что приблизительно на тѣхъ же основаніяхъ всякій идеалистъ признаетъ названный шаръ круглымъ и твердымъ. Но это не мѣшаетъ ему держаться другихъ взглядовъ относительно природы времени и пространства и относительно эмпирической реальности вещей, чѣмъ тѣ, которые раз-

[1]) Примѣръ такого смѣшенія находимъ мы у самого Б. Н. Чичерина, который принимаетъ матерію и тѣла за вещи въ себѣ, а время и пространство за аттрибуты абсолютнаго Разума и абсолютнаго Духа.

дѣляетъ мой критикъ; и это не мѣшаетъ идеалисту ставить критическій вопросъ объ основаніи достовѣрности нашего опыта и нашего мышленія — всего познанія въ его цѣломъ. Какъ я стремился показать въ своей статьѣ „Въ защиту идеализма“, мой критикъ въ сущности игнорируетъ этотъ вопросъ. Во всякомъ случаѣ, провѣряя одни опыты посредствомъ другихъ, мы еще не подходимъ къ рѣшенію и даже къ постановкѣ этого вопроса.

Обвиняя меня въ иллюзіонизмѣ, Б. Н. Чичеринъ упрекаетъ меня въ томъ, что я игнорирую цѣль науки, которая состоитъ въ объясненіи причинъ явленій (стран. 489) и въ томъ, что я обнаруживаю недостаточное знакомство съ методомъ наукъ (стран. 502). Но изъ того, что я отвергаю понятіе „вещи въ себѣ“, господствовавшее въ старой догматической метафизикѣ, еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ указанную цѣль науки — иначе выходило бы, что эмпирики прежде всѣхъ должны ее отрицать. И точно такъ же изъ того, что я высказываю сомнѣніе въ правильности философскаго метода самого Б. Н. Чичерина, являвшагося мнѣ „методомъ механической каталогизаціи всего существующаго“, — еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ методы, господствующіе въ наукѣ. Споръ о познавательной дѣятельности чистаго разума завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Перейдемъ поэтому къ полемикѣ Б. Н. Чичерина противъ моего „мистицизма“. Прежде всего на этотъ разъ онъ приводитъ выдержки изъ моей собственной критики мистическаго идеализма, признавая ее „весьма основательной“ (стран. 500). Въ этой критикѣ я старался показать, что вѣра не можетъ быть самодовлѣющимъ источникомъ знанія помимо разумной дѣятельности духа. Почему же мой критикъ приписываетъ мнѣ противное мнѣніе? Но если бы даже онъ былъ правъ, если бы непосредственная вѣра казалась мнѣ источникомъ вѣдѣнія помимо опыта и разума, то неужели же мой критикъ приводилъ бы меня къ абсурду такимъ страннымъ аргументомъ, какъ его „доказательство отъ подушки?“ Да какой же мистицизмъ можетъ заставить человѣка въ здравомъ умѣ принять мѣшокъ съ пухомъ за живое существо? Если же Б. Н. Чичеринъ имѣетъ въ виду мое положеніе, что всякая реальная индивидуальность есть не простой объектъ, а субъектъ-объектъ, — т.-е. что существуя (какъ объектъ) для другого, она въ то же время существуетъ (какъ субъектъ) въ себѣ и для себя, не переходя всецѣло въ свои внѣшнія отношенія, — то нисколько не надо быть мистикомъ, чтобы принять подобную мысль. Если въ связи съ этимъ можно вывести нѣкоторыя предположенія относительно

метафизической природы матеріи и признать, что конечные элементы ея обладаютъ не только физической недѣлимостью, но и нѣкоторой метафизической индивидуальностью, какъ центры силъ, — то подобная теорія, очевидно, также ничего мистическаго въ себѣ не заключаетъ и раздѣляется многими современными учеными. Во всякомъ случаѣ она не составляетъ моего изобрѣтенія. Указывая на нее, я замѣтилъ, что не причисляю себя къ сторонникамъ Лейбница, превращавшаго всякую монаду въ самодовлѣющую, замкнутую въ себѣ абсолютную субстанцію, и высказалъ предположеніе, что метафизическая индивидуальность элементовъ матеріи не исключаетъ, а, напротивъ того, предполагаетъ ихъ живое взаимодѣйствіе, обусловливаемое объединяющимъ началомъ. Такая гипотеза не касается спеціальныхъ вопросовъ о *физическомъ* строеніи матеріи и не заключаетъ въ себѣ ничего, что могло бы противорѣчить даннымъ физики или химіи; а въ области метафизики она представляется мнѣ логичнѣе теоріи „абсолютныхъ кусочковъ“ или метафизическихъ „вещицъ въ себѣ“ классическаго матеріализма[1]).

Въ моемъ отвѣтѣ мой критикъ всего болѣе принимаетъ къ сердцу мой упрекъ въ неточныхъ ссылкахъ, путемъ которыхъ онъ представляетъ мою мысль въ превратномъ свѣтѣ. Б. Н. Чичеринъ утверждалъ, что увлекаясь желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, я „признаю сущимъ единственно то, что противоположно мысли“, въ доказательство чего ссылался на стран. 196, 197 и 200 моихъ статей (Методы идеал. 214). Въ отвѣтѣ моемъ я привелъ выдержку изъ стран. 196, *гдѣ значится какъ разъ противное тому, что онъ мнѣ приписываетъ*, и кромѣ того я указалъ, какимъ образомъ я въ дѣйствительности понималъ отношеніе логической мысли къ тому, что ее обосновываетъ, въ теченіи всего моего разсужденія. Противъ моей выдержки Б. Н. Чичеринъ, очевидно, ничего возразить не могъ, и я ожидалъ, что онъ со мной согласится. Вмѣсто этого онъ приводитъ другую выдержку изъ той же стран. 196, а такъ же выдержки изъ стран.

---

[1]) Признавая матерію протяженной и непроницаемой вещью въ себѣ, Б. Н. Чичеринъ утверждаетъ, что она не есть явленіе и что она составляетъ прямую противоположность „чувственной формѣ“; какъ учили еще древніе. Что *метафизическое* существо матеріи недоступно нашимъ чувствамъ, это я допускаю безъ спора; но тамъ, гдѣ Б. Н. Чичеринъ говоритъ о непроницаемыхъ и протяженныхъ *тѣлахъ*, онъ оставляетъ почву метафизики и переходитъ къ физикѣ, т.•е. къ явленіямъ, все равно воспринимаемымъ нами, или только предполагаемымъ нашею мыслью. Платонъ и Аристотель видѣли въ *тѣлахъ* воплощеніе формы (или *оформленное* вещество), а метафизическую матерію (ὕλη), признавали совершенно безтѣлесной.

197 и 200 въ свое оправданіе: но ни въ одной изъ нихъ не значится того, что онъ мнѣ приписываетъ, т.-е. что бы я „признавалъ сущимъ только то, что противоположно мысли“. Если я и говорилъ, что въ своемъ отвлеченіи мысль противополагается сущему, или не „покрываетъ“ сущаго, то вѣдь это имѣетъ совершенно другой смыслъ, какъ это выяснено уже въ первомъ моемъ отвѣтѣ. И я имѣлъ полное право сказать, что мой критикъ напрасно ссылается на указанныя страницы.

Я могъ бы и еще поспорить съ уважаемымъ Б. Н. Чичеринымъ по поводу отдѣльныхъ мѣстъ моихъ статей и моего отвѣта, которымъ онъ придаетъ нерѣдко свой собственный смыслъ[1]). Но подобный споръ едва ли можетъ представлять большой интересъ для читателя. Если Б. Н. Чичеринъ найдетъ, что я далеко не отвѣчаю на всѣ его возраженія и на этотъ разъ не вступаю съ нимъ въ споръ по существу, то я вполнѣ готовъ признать себя его неоплатнымъ должникомъ, съ тѣмъ однако же, что бы не нести отвѣтственности за мнимые или за чужіе долги. Во всякомъ случаѣ я приношу ему еще разъ искреннюю и живую благодарность за его вниманіе къ моему труду, недостатки котораго я сознаю, несмотря на все мое принципіальное разногласіе съ моимъ уважаемымъ критикомъ.

---

[1]) Укажу для примѣра на ссылку его (494 стран.) на стран. 306 моей статьи „Въ защиту идеализма“, которую онъ отрываетъ отъ ея контекста, доказывая, будто я признаю, что *всякое* отвлеченное понятіе заключаетъ въ себѣ актуальное противорѣчіе съ логикой и дѣйствительностью; между тѣмъ на означенной страницѣ я указываю, *при какихъ условіяхъ* наступаетъ подобное противорѣчіе.

Основные моменты философіи Гегеля[1]).

Гегель есть безспорно одинъ изъ самыхъ прославленныхъ и вмѣстѣ одинъ изъ самыхъ ненавистныхъ философовъ нашего времени. Едва ли найдется другой современный мыслитель, оказавшій столь сильное, общее и глубокое вліяніе на умы своего вѣка и въ то же время столь забытый и отвергнутый, чѣмъ Гегель, и это не только у насъ, но и у себя на родинѣ. Едва ли найдется другой философъ, съ именемъ котораго связано столько недоразумѣній, предразсудковъ и превратныхъ представленій, отчасти можетъ быть благодаря тому широкому вліянію, которое оказало его міросозерцаніе и которое оно оказываетъ до сихъ поръ даже на людей весьма мало знакомыхъ съ ученіемъ Гегеля.

Въ бытность мою въ Германіи мнѣ пришлось познакомиться съ одинъ изъ профессоровъ философіи Берлинскаго университета, человѣкомъ уже пожилымъ и пользующимся широкой извѣстностью, даже у насъ, какъ хранителя по преданію Гегеля впервые приступилъ къ ознакомленію съ его „Феноменологіей Духа“. Другой берлинскій философъ, одинъ изъ послѣднихъ могиканъ гегеліанства говорилъ мнѣ, что могъ бы назвать многихъ профессоровъ философіи, не чуждающихъ Гегеля вовсе. А лѣтъ шестьдесятъ тому назадъ на тѣхъ же кафедрахъ пышную научную славу Германіи — воплощеніе абсолютнаго знанія, конечную ступень самосознанія Абсолютнаго. Ихъ сравнивали съ Наполеономъ, съ Александромъ, съ самимъ Христомъ, и по Берлину ходилъ слухъ, будто Гегель самъ про себя говорилъ, что онъ есть „путь, истина и жизнь“. За достовѣрность этого анекдота, который сообщаетъ въ видѣ слуха церковный историкъ Baur, трудно ручаться. Но вотъ что говорилъ одинъ изъ учениковъ Гегеля Фр. Фёрстеръ, на его могилѣ: „да, онъ былъ нашимъ помощникомъ, спасителемъ, освободителемъ, ибо онъ искупилъ насъ отъ узъ заблужденія и себялюбія. Хранить его ученіе,

---

[1]) Настоящая статья была напечатана въ видѣ предисловія къ переводу книги проф. Кэрда „Гегель“. Труды Моск. Психол. Общ. Вып. VI. *Прим. изд.*

провозглашать, укрѣплять его — да будетъ впредь нашимъ призваніемъ! Правда, не появится никакого Петра, который имѣлъ бы притязаніе называться его намѣстникомъ, но его царство — царство мысли — будетъ расширяться все болѣе и болѣе, не безъ спора, но безъ сопротивленія. Никакой преемникъ не займетъ опустѣвшій престолъ Александра, сатрапы не подѣлятъ между собою осиротѣвшія провинціи; но, подобно греческой образованности той эпохи, нѣмецкая наука, какъ создалъ ее Гегель, при свѣтѣ своей лампы, въ тихомъ бдѣніи многихъ ночей, завоюетъ міръ въ области духа. Фихте и Гегель — вотъ Геркулесовы столпы, обозначающіе здѣсь границу, и съ этого мѣста мы будемъ ожидать того, кто отважится произнесть plus ultra!“.

Такія рѣчи въ свое время никого не удивляли. Но, именно въ сопоставленіи съ ними, то глубокое забвеніе, въ которое погружена философія Гегеля, представляется удивительнымъ. Мы не думаемъ, чтобы надъ нею была произнесена окончательная оцѣнка. Она была просто забыта и вытѣснена новыми ученіями — главнымъ образомъ матеріализмомъ и позитивизмомъ. Теперь, когда вліяніе этихъ ученій слабѣетъ, когда начинается идеалистическая реакція, замѣчается оживленіе интереса къ философіи Гегеля, иногда даже прямое увлеченіе ею и притомъ главнымъ образомъ въ тѣхъ странахъ, гдѣ мы всего менѣе могли бы ожидать такого поворота, — въ Англіи и въ Америкѣ. Впервые выступилъ съ проповѣдью гегеліанства въ Англіи Гутчисонъ Стерлингъ, затѣмъ оксфордскій профессоръ Уэллесъ, переведшій „Логику“ Гегеля и извѣстный своимъ трудомъ о Кантѣ. Много потрудился надъ объясненіемъ гегелизма Harris, издатель американскаго „Умозрительнаго Журнала“ (Speculative Journal). Философія Гегеля оказала также значительное вліяніе на рядъ англійскихъ ученыхъ, каковы: Брадлей, проф. Гринъ, Ватсонъ, Адамсонъ, Кэрдъ и другіе.

Въ современной русской литературѣ, оригинальной и переводной, мы не можемъ указать за послѣднія тридцать лѣтъ рѣшительно ничего, заслуживающаго вниманія, о Гегелѣ и его философіи. Въ шестидесятыхъ годахъ была переведена его „Эстетика“ и его „Энциклопедія“, причемъ послѣдній переводъ сдѣланъ В. Чижовымъ весьма тщательно и добросовѣстно[1]). У насъ есть также хорошій

[1]) „Курсъ Эстетики или науки изящнаго“ перев. Вас. Модестовъ 3 ч. М. 1859—60 г. съ приложеніемъ очерка *французскаго* переводчика эстетика, Бенара, подъ заглавіемъ „Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Гегеля“. — „Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ“ перев. Д. Чижова, ч. I Логика М. 1861 г., ч. II Философія природы. М. 1868 г. ч. III Философія Духа. М. 1869 г. — Изъ старыхъ сочиненій можно указать еще обозрѣніе системы философіи Гегеля въ Философскомъ Лексиковѣ Гогоцкаго, т. II.

переводъ книги Гайма „Гегель и его время“ (С.-Пб. 1861 г.); но какъ ни цѣнно это историческое изслѣдованіе, оно даетъ читателю готовое сужденіе о Гегелѣ и къ тому же сужденіе отрицательное, которое никоимъ образомъ не можетъ замѣнить ознакомленіе съ его философіей. За исключеніемъ отдѣльныхъ главъ въ учебникахъ исторіи философіи или исторіяхъ политическихъ ученій (см. въ особенности книги Б. Н. Чичерина), мы можемъ указать лишь нѣсколько журнальныхъ статей, большею частью относящихся къ сороковымъ и шестидесятымъ годамъ[1]). Затѣмъ интересъ къ Гегелю постепенно слабѣетъ. Разочарованіе въ умозрительномъ идеализмѣ отразилось прежде всего на величайшемъ и послѣднемъ его представителѣ. Гегель не имѣлъ громаднаго литературнаго таланта, благодаря которому Шопенгауеру удалось пріобрѣсти извѣстность и славу вопреки господствовавшему теченію; его философія ничего не говорила чувству и не служила отголоскомъ субъективнаго настроенія подобно ученію пессимистовъ. Его естественно-историческія познанія, его представленія о природѣ казались ребяческими въ сравненіи съ колоссальными успѣхами науки. А умозрительная философія, потерпѣвшая крушеніе, была для Гегеля все, такъ какъ въ ней онъ находилъ конечное осуществленіе самосознанія Абсолютнаго Духа.

Это объясняетъ намъ судьбу ученія Гегеля. Слѣдуетъ прибавить, что онъ есть одинъ изъ самыхъ тяжелыхъ и трудныхъ философскихъ писателей со временъ Дунса Скота. При этомъ его методъ и его основныя идеи, его міросозерцаніе и его система до такой степени неразрывно связаны между собою, что отдѣлить ихъ другъ отъ друга, очистить самую мысль Гегеля отъ ея отвлеченныхъ формулъ представляется задачей почти невозможной. Наконецъ ученіе Гегеля не можетъ быть должнымъ образомъ понято безъ связи съ предшествующими ученіями: оно есть лишь кульминаціонная точка того великаго идеалистическаго движенія, которое началъ Кантъ и продолжали Фихте и Шеллингъ; оно выработалось путемъ критики предшествовавшихъ системъ и развитія ихъ основныхъ началъ; и оно примыкаетъ къ нимъ до такой степени тѣсно, что мы

[1]) Антоновичъ, „О гегелевской философіи“ (по поводу книги Гайма) „Современникъ“ 1861,8; Лавровъ, „Гегелизмъ“ — „Библ. для чтенія“ 1858,5; его же „Практическая филос. Гегеля“ „Библ. для чт.“ 1858,9; Рѣдкинъ, „Логика Г-я“ „Москвитянинъ“ 41, ч. IV; „Взглядъ на философію Гегеля“ „Правос. Соб.“ т. I; А. Д. Градовскій, „Политическая философія Гегеля“ „Ж. М. Н. Пр.“ 150; Н. Гиляровъ-Платоновъ, „Онтологія Гегеля“ (посмертное изданіе очерка, написаннаго въ молодости автора) — „Вопр. Филос. и Псих.“ 1891 г.

не знаемъ такого изложенія философіи Гегеля, которое обходило бы предшествующее развитіе нѣмецкаго идеализма.

Въ настоящемъ изданіи Психологическаго Общества читатель найдетъ добросовѣстно выполненный переводъ книги проф. Кэрда о Гегелѣ (изъ прекрасной серіи philosophical classics for english readers) и очеркъ философіи Гегеля, принадлежащій В. С. Соловьеву и представляющій въ слегка измѣненной самимъ авторомъ формѣ перепечатку его статьи о Гегелѣ, помѣщенной ранѣе въ энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза и Ефрона. Книга Кэрда, появившаяся въ 1893 г., даетъ вѣрное философское изображеніе основной, руководящей идеи Гегеля въ ея послѣдовательномъ развитіи; очеркъ В. С. Соловьева даетъ общую схему и характеристику всей *системы* Гегеля.

Задача переводчика была не легкой: проф. Кэрдъ нерѣдко говорилъ языкомъ Гегеля, и, въ своемъ усиліи передать его мысль, онъ часто усвоиваетъ тотъ специфическій характеръ ея отвлеченности, которая отпугивала столь многихъ отъ изученія нашего философа. Но отвлеченность не составляетъ случайную особенность манеры или стиля Гегеля. Это существенное свойство его умозрительной философіи, въ которой форма не отличается отъ содержанія и которая отправляется отъ чистой мысли, какъ безусловнаго и самодовлѣющаго начала познанія, чтобы вывести изъ нея всю систему возможной человѣческой науки — величественная попытка, единственная въ своемъ родѣ, задуманная и выполненная съ геніальною смѣлостью. Каково бы ни было наше окончательное о ней сужденіе, Гегель имѣетъ право на нашу признательность уже за то, что онъ довелъ ее до конца съ желѣзной энергіей и послѣдовательностью.

Не всякій рѣшится слѣдовать за Гегелемъ въ ту безбрежную пустоту отвлеченія, гдѣ, подобно таинственнымъ „Матерямъ“ второй части Фауста, царятъ однѣ идеи, или точнѣе, одни чистыя понятія.

Когда бъ ты океанъ переплывалъ, и предъ тобой
Само безбрежное зіяло,
Ты бъ видѣлъ все же волнъ движенье и прибой,
Хотя бы сердце въ страхѣ замирало.
Ты бъ видѣлъ что-нибудь: средь зелени пучины,
Въ волнахъ порой мелькали бы дельфины,
Ты бъ видѣлъ солнце, мѣсяцъ, звѣзды, облака;
Но здѣсь тебя объемлетъ пустота,
Гдѣ ничего не встрѣтятъ твои взоры,
Гдѣ шагъ твой не звучитъ, гдѣ нѣтъ подъ нимъ опоры...

переводъ книги Гайма „Гегель и его время“ (С.-Пб. 1861 г.); но какъ ни цѣнно это историческое изслѣдованіе, оно даетъ читателю готовое сужденіе о Гегелѣ и къ тому же сужденіе отрицательное, которое никоимъ образомъ не можетъ замѣнить ознакомленіе съ его философіей. За исключеніемъ отдѣльныхъ главъ въ учебникахъ исторіи философіи или исторіяхъ политическихъ ученій (см. въ особенности книги Б. Н. Чичерина), мы можемъ указать лишь нѣсколько журнальныхъ статей, большею частью относящихся къ сороковымъ и шестидесятымъ годамъ[1]). Затѣмъ интересъ къ Гегелю постепенно слабѣетъ. Разочарованіе въ умозрительномъ идеализмѣ отразилось прежде всего на величайшемъ и послѣднемъ его представителѣ. Гегель не имѣлъ громаднаго литературнаго таланта, благодаря которому Шопенгауеру удалось пріобрѣсти извѣстность и славу вопреки господствовавшему теченію; его философія ничего не говорила чувству и не служила отголоскомъ субъективнаго настроенія подобно ученію пессимистовъ. Его естественно-историческія познанія, его представленія о природѣ казались ребяческими въ сравненіи съ колоссальными успѣхами науки. А умозрительная философія, потерпѣвшая крушеніе, была для Гегеля все, такъ какъ въ ней онъ находилъ конечное осуществленіе самосознанія Абсолютнаго Духа.

Это объясняетъ намъ судьбу ученія Гегеля. Слѣдуетъ прибавить, что онъ есть одинъ изъ самыхъ тяжелыхъ и трудныхъ философскихъ писателей со временъ Дунса Скота. При этомъ его методъ и его основныя идеи, его міросозерцаніе и его система до такой степени неразрывно связаны между собою, что отдѣлить ихъ другъ отъ друга, очистить самую мысль Гегеля отъ ея отвлеченныхъ формулъ представляется задачей почти невозможной. Наконецъ ученіе Гегеля не можетъ быть должнымъ образомъ понято безъ связи съ предшествующими ученіями: оно есть лишь кульминаціонная точка того великаго идеалистическаго движенія, которое началъ Кантъ и продолжали Фихте и Шеллингъ; оно выработалось путемъ критики предшествовавшихъ системъ и развитія ихъ основныхъ началъ; и оно примыкаетъ къ нимъ до такой степени тѣсно, что мы

---

[1]) Антоновичъ, „О гегелевской философіи“ (по поводу книги Гайма) „Современникъ“ 1861,8; Лавровъ, „Гегелизмъ“ — „Библ. для чтенія“ 1858,5; его же „Практическая филос. Гегеля“ „Библ. для чт.“ 1858,9; Рѣдкинъ, „Логика Г-я“ „Москвитянинъ“ 41, ч. IV; „Взглядъ на философію Гегеля“ „Правос. Соб.“ т. I; А. Д. Градовскій, „Политическая философія Гегеля“ „Ж. М. Н. Пр.“ 150; Н. Гиляровъ-Платоновъ, „Онтологія Гегеля“ (посмертное изданіе очерка, написаннаго въ молодости автора) — „Вопр. Филос. и Псих.“ 1891 г.

ность. Но Кантъ противополагалъ этимъ формамъ какія-то совершенно чуждыя имъ „вещи въ себѣ“ и не показалъ, какимъ образомъ эти вещи внѣ времени и пространства могутъ относиться къ познаваемой нами дѣйствительности, къ міру явленій, мыслимому нами въ логическихъ понятіяхъ. Съ точки зрѣнія Гегеля, такое отвлеченное противоположеніе познающаго разума вещамъ или сущему есть лишь чисто-относительная, разсудочная абстракція. Между сущимъ, мыслимымъ нами, и разумомъ, мыслящимъ въ насъ, нѣтъ и не можетъ быть абсолютнаго различія и противорѣчія: разъ мы мыслимъ это различіе и противорѣчіе, мы тѣмъ самымъ возвышаемся надъ нимъ; сознавая его, мы доказываемъ, что оно не безусловно, а относительно; мы доказываемъ, что есть въ нашемъ разумѣ нѣчто высшее этого противорѣчія, нѣчто такое, что въ одно и то же время и „полагаетъ“, и „снимаетъ“ или разрѣшаетъ это противорѣчіе. Принципъ познанія и начало дѣйствительнаго бытія не различаются другъ отъ друга въ абсолютномъ своемъ основаніи, и потому только и возможно объективное знаніе, — логичное познаніе дѣйствительности. Съ другой стороны, лишь въ этомъ заключается удовлетворительное объясненіе *закономѣрности* этой дѣйствительности.

Метафизика, которую Кантъ разрушилъ своей „Критикой“, реставрируется такимъ образомъ на новомъ основаніи, заложенномъ самой критической философіей.

По опредѣленію, данному еще Аристотелемъ, метафизика есть наука о сущемъ. Всѣ прочія науки изучаютъ отдѣльные конкретные виды сущаго, какъ, напримѣръ, ботаника изучаетъ растенія или физика — общіе законы матеріальнаго міра; метафизика имѣетъ своимъ предметомъ не тѣ или другія тѣла, не душу человѣка, не величины, а сущее вообще, сущее какъ таковое, и то, что относится къ сущему какъ такому. Раннія догматическія системы метафизики исходили изъ какихъ-либо общихъ представленій или понятій о сущемъ. Напримѣръ, древніе іонійцы представляли себѣ общее существо всѣхъ вещей, какъ огонь, воздухъ или воду; въ основаніи этого представленія лежало общее понятіе стихіи, а въ понятіи стихіи заключалось еще болѣе общее понятіе субстанціи: сущее опредѣлялось какъ субстанція. Но какъ ни необходимо такое опредѣленіе, оно казалось не только не полнымъ, но даже и прямо ложнымъ въ своей отвлеченности. Если нѣтъ ничего кромѣ субстанціи или субстанціональнаго бытія, то откуда объяснить отношенія, измѣненія, — словомъ, весь міръ генезиса и явленія? Элейская школа, исходившая изъ отвлеченнаго утвержденія понятія субстанціи,

Но я ошибся: въ новомъ своемъ возраженіи на мою защиту уважаемый Б. Н. Чичеринъ по прежнему заподозрѣваетъ меня въ иллюзіонизмѣ, готовомъ отрицать круглую форму какъ билліарднаго, такъ и земного шара; по-прежнему онъ увѣряетъ, что я вижу въ разумѣ „пустую шляпу“, несмотря на мое объясненіе (на стран. 304, Въ защ. ид.); попрежнему онъ обличаетъ во мнѣ какого-то обезумѣвшаго мистика, принимающаго столы и подушки либо за подобные намъ „живые субъекты“, либо за цѣлыя „общины“ такихъ субъектовъ, управляемыя особыми „князьками“ (стран. 502) — хотя я, къ удивленію, уже долженъ былъ однажды замѣтить, что галлюцинаціями не страдаю и что, независимо отъ вопроса объ относительной истинности или ложности мистицизма, столы и подушки не могутъ считаться дѣйствительными индивидуальностями.

Я не думаю, чтобы на такой почвѣ споръ могъ привести насъ къ какимъ-либо положительнымъ результатамъ. Мнѣ остается сослаться въ мою защиту на мой первый отвѣтъ, гдѣ читатель найдетъ какъ мои разъясненія по существу, касающіяся возраженій, направленныхъ противъ дѣйствительныхъ моихъ взглядовъ, такъ и мои замѣчанія по поводу положеній моего уважаемаго противника. Пусть читатель судитъ самъ, виновенъ ли я въ тѣхъ заблужденіяхъ, въ которыхъ меня обвиняютъ.

Я не предполагаю, чтобы самъ Б. Н. Чичеринъ серіозно подозрѣвалъ меня во всѣхъ ересяхъ, которыя онъ мнѣ приписываетъ. Иначе врядъ ли онъ удостоилъ бы мои статьи серіознымъ разборомъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ спорить съ человѣкомъ, признающимъ шары плоскими, или подушки — живыми существами.

Мой противникъ очевидно хочетъ привести меня къ абсурду. Но для этого еще не достаточно приписывать мнѣ нелѣпости: надо показать, что онѣ дѣйствительно вытекаютъ изъ моихъ дѣйствительныхъ посылокъ; а этого-то мой критикъ и не дѣлаетъ: ибо, во-первыхъ, онъ не всегда отправляется отъ моихъ посылокъ и, во-вторыхъ, даже изъ допущенныхъ ложныхъ посылокъ онъ невѣрно выводитъ нѣкоторыя нелѣпыя слѣдствія, которыя изъ нихъ не вытекаютъ. Покажемъ это на дѣлѣ.

Во-первыхъ, я не иллюзіонистъ и не субъективный идеалистъ; но еслибъ даже я былъ тѣмъ [illegible] другимъ, это еще нисколько не заставляло бы меня признава[illegible] круглое плоскимъ, какъ это выводитъ мой критикъ. Объ отно[illegible] субъективнаго идеализма къ транс-цендентальному я говорил[illegible] первомъ отвѣтѣ Б. Н. [illegible]

воротный пунктъ въ исторіи умозрѣнія: если Канту и не удалось доказать невозможность теоретической метафизики или общей теоріи сущаго, то онъ сдѣлалъ совершенно невозможной прежнюю догматическую метафизику, показавъ ея основной общій недостатокъ — случайность ея основныхъ посылокъ и точекъ отправленія. Онъ показалъ, что общая теорія сущаго не можетъ отправляться отъ отдѣльныхъ общихъ опредѣленій, общихъ категорій или понятій разсудка безъ критическаго изслѣдованія ихъ значенія въ самой системѣ нашего познающаго разума. Онъ показалъ, что, утверждаемыя въ своей отвлеченности, эти понятія вступаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе другъ съ другомъ и разлагаются во внутреннихъ самопротиворѣчіяхъ. Наконецъ, онъ выяснилъ, что безъ критическаго изслѣдованія природы познающаго разума всѣ положенія метафизики остаются необоснованными и недостовѣрными.

Въ этомъ отношеніи Гегель вполнѣ слѣдуетъ Канту. Видя въ единствѣ субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, мысли и сущаго — краеугольный камень всей философіи, онъ стремится изъ этого единства вывести всю систему необходимыхъ понятій разума, въ которыхъ мы съ абсолютной необходимостью мыслимъ сущее. Въ глубинѣ самаго мыслящаго разума, самой мысли онъ стремится раскрыть универсальныя логическія формы и категоріи всего познаваемаго.

Если Кантъ отправлялся отъ искусственной таблицы категорій, составленной имъ при помощи учебниковъ формальной логики его времени, то Гегель стремится показать, какимъ образомъ эти категоріи, эти всеобщія и необходимыя понятія разума логически развиваются изъ самой чистой мысли. Если Кантъ разсматриваетъ эти категоріи какъ какія-то готовыя и неподвижныя абстракціи нашего разсудка, то Гегель разсматриваетъ мысль въ ея внутренней діалектикѣ, въ ея вѣчно живомъ движеніи, въ ея динамикѣ. Въ мысли нѣтъ никакихъ неподвижныхъ абстракцій, никакихъ перегородокъ: всякое отдѣльное отвлеченное понятіе, какъ только мы сосредоточимъ на немъ нашу мысль, разлагается на нашихъ глазахъ въ діалектическомъ противорѣчіи; утверждаемое отвлеченно отъ другихъ понятій, оно отрицаетъ себя самого и переходитъ въ свою противоположность, раскрывая намъ какъ свою недостаточность и неполноту, такъ и свою внутреннюю связь съ совокупностью прочихъ логическихъ опредѣленій.

Этой отвлеченной діалектикѣ, изображающей внутреннее единство логической мысли въ ея живомъ процессѣ, этому отвлеченному и

сознанію, онъ стремится познать ихъ такъ, какъ они возникаютъ передъ нимъ въ ихъ необходимой послѣдовательности и сосуществованіи, въ ихъ сходствѣ и различіи,— словомъ, въ ихъ необходимомъ соотношеніи. Онъ отрицаетъ не ихъ фактическій порядокъ въ ихъ совокупности, а ихъ реальность; какъ *эмпирикъ*, онъ можетъ изучать и предсказывать явленія въ томъ самомъ времени и пространствѣ, которыя, какъ *метафизикъ*, онъ считаетъ иллюзорными. Онъ не извращаетъ эмпирическаго порядка явленій, онъ даетъ лишь философскую *оцѣнку* всей являющейся дѣйствительности,— оцѣнку, которую мы считаемъ превратной, хотя и въ ней есть своя доля правды. Эта доля правды состоитъ въ сознаніи заблужденій наивнаго реализма съ его безотчетной вѣрой въ безусловную реальность времени, пространства, вещества,— словомъ, всего внѣшняго міра. Но если реальность внѣшняго міра не есть что-либо безотносительное, то нельзя признать безотносительнымъ и самый міръ нашихъ представленій, или сводить міръ явленій съ его безконечностью и универсальной необходимостью къ представленіямъ нашего индивидуальнаго сознанія. Если ошибка первоначальнаго реализма заключалась въ безусловномъ признаніи внѣшней реальности, то ошибка субъективнаго идеализма заключается въ безусловномъ и отвлеченномъ отрицаніи такой реальности. Ибо, какъ я говорилъ уже, „ошибка реализма состоитъ не въ признаніи внѣшней отличной отъ насъ реальности, а въ томъ, что мы не отдаемъ себѣ должнаго отчета въ основаніи, на которомъ мы ее признаемъ, вслѣдствіе чего мы легко смѣшиваемъ безусловную реальность съ относительной[1]) и невѣрно понимаемъ самую реальность въ ея отношеніи къ нашему духу“. (Въ защ. ид., стран. 312).

Но я не хочу повторяться. Мой критикъ увѣряетъ, что основаніемъ его признанія реальности внѣшняго міра является не слѣпая вѣра въ показанія чувствъ, а *провѣрка* чувственнаго опыта. Такъ, онъ признаетъ биллiардный шаръ круглымъ, потому что онъ катится по биллiарду, и твердымъ, потому что онъ не разливается и не разсѣивается въ воздухѣ. Я думаю, что приблизительно на тѣхъ же основаніяхъ всякій идеалистъ признаетъ названный шаръ круглымъ и твердымъ. Но это не мѣшаетъ ему держаться другихъ взглядовъ относительно природы времени и пространства и относительно эмпирической реальности вещей, чѣмъ тѣ, которые раз-

[1]) Примѣръ такого смѣшенія находимъ мы у самого Б. Н. Чичерина, который принимаетъ матерію и тѣла за вещи въ себѣ, а время и пространство за аттрибуты абсолютнаго Разума и абсолютнаго Духа.

дѣляетъ мой критикъ; и это не мѣшаетъ идеалисту ставить критическій вопросъ объ основаніи достовѣрности нашего опыта и нашего мышленія — всего познанія въ его цѣломъ. Какъ я стремился показать въ своей статьѣ „Въ защиту идеализма“, мой критикъ въ сущности игнорируетъ этотъ вопросъ. Во всякомъ случаѣ, провѣряя одни опыты посредствомъ другихъ, мы еще не подходимъ къ рѣшенію и даже къ постановкѣ этого вопроса.

Обвиняя меня въ иллюзіонизмѣ, Б. Н. Чичеринъ упрекаетъ меня въ томъ, что я игнорирую цѣль науки, которая состоитъ въ объясненіи причинъ явленій (стран. 489) и въ томъ, что я обнаруживаю недостаточное знакомство съ методомъ наукъ (стран. 502). Но изъ того, что я отвергаю понятіе „вещи въ себѣ“, господствовавшее въ старой догматической метафизикѣ, еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ указанную цѣль науки — иначе выходило бы, что эмпирики прежде всѣхъ должны ее отрицать. И точно такъ же изъ того, что я высказываю сомнѣніе въ правильности философскаго метода самого Б. Н. Чичерина, являвшагося мнѣ „методомъ механической каталогизаціи всего существующаго“, — еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ методы, господствующіе въ наукѣ. Споръ о познавательной дѣятельности чистаго разума завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Перейдемъ поэтому къ полемикѣ Б. Н. Чичерина противъ моего „мистицизма“. Прежде всего на этотъ разъ онъ приводитъ выдержки изъ моей собственной критики мистическаго идеализма, признавая ее „весьма основательной“ (стран. 500). Въ этой критикѣ я старался показать, что вѣра не можетъ быть самодовлѣющимъ источникомъ знанія помимо разумной дѣятельности духа. Почему же мой критикъ приписываетъ мнѣ противное мнѣніе? Но если бы даже онъ былъ правъ, если бы непосредственная вѣра казалась мнѣ источникомъ вѣдѣнія помимо опыта и разума, то неужели же мой критикъ приводилъ бы меня къ абсурду такимъ страннымъ аргументомъ, какъ его „доказательство отъ подушки?“ Да какой же мистицизмъ можетъ заставить человѣка въ здравомъ умѣ принять мѣшокъ съ пухомъ за живое существо? Если же Б. Н. Чичеринъ имѣетъ въ виду мое положеніе, что всякая реальная индивидуальность есть не простой объектъ, а субъектъ-объектъ, — т.-е. что существуя (какъ объектъ) для другого, она въ то же время существуетъ (какъ субъектъ) въ себѣ и для себя, не переходя всецѣло въ свои внѣшнія отношенія, — то нисколько не надо быть мистикомъ, чтобы принять подобную мысль. Если въ связи съ этимъ можно вывести нѣкоторыя предположенія относительно

метафизической природы матеріи и признать, что конечные элементы ея обладаютъ не только физической недѣлимостью, но и нѣкоторой метафизической индивидуальностью, какъ центры силъ, — то подобная теорія, очевидно, также ничего мистическаго въ себѣ не заключаетъ и раздѣляется многими современными учеными. Во всякомъ случаѣ она не составляетъ моего изобрѣтенія. Указывая на нее, я замѣтилъ, что не причисляю себя къ сторонникамъ Лейбница, превращавшаго всякую монаду въ самодовлѣющую, замкнутую въ себѣ абсолютную субстанцію, и высказалъ предположеніе, что метафизическая индивидуальность элементовъ матеріи не исключаетъ, а, напротивъ того, предполагаетъ ихъ живое взаимодѣйствіе, обусловливаемое объединяющимъ началомъ. Такая гипотеза не касается спеціальныхъ вопросовъ о *физическомъ* строеніи матеріи и не заключаетъ въ себѣ ничего, что могло бы противорѣчить даннымъ физики или химіи; а въ области метафизики она представляется мнѣ логичнѣе теоріи „абсолютныхъ кусочковъ“ или метафизическихъ „вещицъ въ себѣ“ классическаго матеріализма[1]).

Въ моемъ отвѣтѣ мой критикъ всего болѣе принимаетъ къ сердцу мой упрекъ въ неточныхъ ссылкахъ, путемъ которыхъ онъ представляетъ мою мысль въ превратномъ свѣтѣ. Б. Н. Чичеринъ утверждалъ, что увлекаясь желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, я „признаю сущимъ единственно то, что противоположно мысли“, въ доказательство чего ссылался на стран. 196, 197 и 200 моихъ статей (Методы идеал. 214). Въ отвѣтѣ моемъ я привелъ выдержку изъ стран. 196, *гдѣ значится какъ разъ противное тому, что онъ мнѣ приписываетъ*, и кромѣ того я указалъ, какимъ образомъ я въ дѣйствительности понималъ отношеніе логической мысли къ тому, что ее обосновываетъ, въ теченіи всего моего разсужденія. Противъ моей выдержки Б. Н. Чичеринъ, очевидно, ничего возразить не могъ, и я ожидалъ, что онъ со мной согласится. Вмѣсто этого онъ приводитъ другую выдержку изъ той же стран. 196, а такъ же выдержки изъ стран.

---

[1]) Признавая матерію протяженной и непроницаемой вещью въ себѣ, Б. Н. Чичеринъ утверждаетъ, что она не есть явленіе и что она составляетъ прямую противоположность „чувственной формѣ“; какъ учили еще древніе. Что *метафизическое* существо матеріи недоступно нашимъ чувствамъ, это я допускаю безъ спора; но тамъ, гдѣ Б. Н. Чичеринъ говоритъ о непроницаемыхъ и протяженныхъ *тѣлахъ*, онъ оставляетъ почву метафизики и переходитъ къ физикѣ, т.-е. къ явленіямъ, все равно воспринимаемымъ нами, или только предполагаемымъ нашею мыслью. Платонъ и Аристотель видѣли въ *тѣлахъ* воплощеніе формы (или *оформленное* вещество), а метафизическую матерію (ὕλη), признавали совершенно безтѣлесной.

197 и 200 въ свое оправданіе: но ни въ одной изъ нихъ не значится того, что онъ мнѣ приписываетъ, т.-е. что бы я „признавалъ сущимъ только то, что противоположно мысли“. Если я и говорилъ, что въ своемъ отвлеченіи мысль противополагается сущему, или не „покрываетъ“ сущаго, то вѣдь это имѣетъ совершенно другой смыслъ, какъ это выяснено уже въ первомъ моемъ отвѣтѣ. И я имѣлъ полное право сказать, что мой критикъ напрасно ссылается на указанныя страницы.

Я могъ бы и еще поспорить съ уважаемымъ Б. Н. Чичеринымъ по поводу отдѣльныхъ мѣстъ моихъ статей и моего отвѣта, которымъ онъ придаетъ нерѣдко свой собственный смыслъ[1]). Но подобный споръ едва ли можетъ представлять большой интересъ для читателя. Если Б. Н. Чичеринъ найдетъ, что я далеко не отвѣчаю на всѣ его возраженія и на этотъ разъ не вступаю съ нимъ въ споръ по существу, то я вполнѣ готовъ признать себя его неоплатнымъ должникомъ, съ тѣмъ однако же, что бы не нести отвѣтственности за мнимые или за чужіе долги. Во всякомъ случаѣ я приношу ему еще разъ искреннюю и живую благодарность за его вниманіе къ моему труду, недостатки котораго я сознаю, несмотря на все мое принципіальное разногласіе съ моимъ уважаемымъ критикомъ.

---

[1]) Укажу для примѣра на ссылку его (494 стран.) на стран. 306 моей статьи „Въ защиту идеализма“, которую онъ отрываетъ отъ ея контекста, доказывая, будто я признаю, что *всякое* отвлеченное понятіе заключаетъ въ себѣ актуальное противорѣчіе съ логикой и дѣйствительностью; между тѣмъ на означенной страницѣ я указываю, *при какихъ условіяхъ* наступаетъ подобное противорѣчіе.

Основные моменты философіи Гегеля[1]).

Гегель есть безспорно одинъ изъ самыхъ прославленныхъ и вмѣстѣ одинъ изъ самыхъ неизвѣстныхъ философовъ нашего времени. Едва ли найдется другой современный мыслитель, оказавшій столь сильное, общее и глубокое вліяніе на умы своего вѣка и въ то же время менѣе понятый и оцѣненный, чѣмъ Гегель, и это не только у насъ, но и у себя на родинѣ. Едва ли найдется другой философъ, съ именемъ котораго связано столько недоразумѣній, предразсудковъ и противорѣчивыхъ представленій, отчасти можетъ быть благодаря тому широкому вліянію, которое оказало его міросозерцаніе и которое оно оказываетъ до сихъ поръ даже на людей весьма мало знакомыхъ съ ученіемъ Гегеля.

Въ бытность мою въ Германіи мнѣ пришлось познакомиться съ однимъ изъ профессоровъ философіи Берлинскаго университета, человѣкомъ уже пожилымъ и пользующимся широкой извѣстностью, даже у насъ; этотъ преемникъ по каѳедрѣ Гегеля впервые приступалъ къ ознакомленію съ его „Феноменологіей Духа“. Другой берлинскій философъ, одинъ изъ послѣднихъ могиканъ гегеліанства говорилъ мнѣ, что могъ бы назвать многихъ профессоровъ философіи, не читавшихъ Гегеля вовсе. А лѣтъ шестьдесятъ тому назадъ въ немъ видѣли высшую научную славу Германіи — воплощеніе абсолютнаго знанія, конечную ступень самосознанія Абсолютнаго. Его сравнивали съ Наполеономъ, съ Александромъ, съ самимъ Христомъ, и по Берлину ходилъ слухъ, будто Гегель самъ про себя говорилъ, что онъ есть „путь, истина и жизнь“. За достовѣрность этого анекдота, который сообщаетъ въ видѣ слуха церковный историкъ Hase, трудно ручаться. Но вотъ что говорилъ одинъ изъ учениковъ Гегеля Фр. Фёрстеръ, на его могилѣ: „да, онъ былъ нашимъ помощникомъ, спасителемъ, освободителемъ, ибо онъ искупилъ насъ отъ узъ заблужденія и себялюбія. Хранить его ученіе,

---

[1]) Настоящая статья была напечатана въ видѣ предисловія къ переводу книги проф. Кэрда „Гегель“. Труды Моск. Психол. Общ. Вып. VI. *Прим. изд.*

Штраусъ справедливо протестовалъ противъ такого „оттягиванія жира“ съ католическаго супа, иронизируя надъ обращеніемъ гегеліанской философіи въ ортодоксію и повѣствуя о томъ, какъ прежніе волки улеглись рядомъ съ агнцами и мнимые львы принялись за яденіе соломы. Протестъ лѣвой былъ весьма понятенъ, особенно въ виду усердія подобныхъ послѣдователей, забывавшихъ спеціальный смыслъ, придаваемый догматамъ въ ученіи Гегеля. Если для Гегеля все человѣчество есть богочеловѣкъ, то не проще ли замѣнить религію Христа религіей человѣчества? Если для Гегеля Христосъ есть какъ бы образъ или символъ этой истины, то для Штрауса самый евангельскій образъ Христа есть только миѳъ; такъ, впрочемъ, характеризовалъ этотъ образъ и самъ Гегель въ одномъ мѣстѣ своей „Исторіи философіи“, гдѣ онъ сопоставляетъ сказанія о жизни Христа со сказаніемъ о жизни Пиѳагора, признавая ихъ смѣсью басенъ восточнаго и западнаго происхожденія.

Въ христіанствѣ, какъ и во всемъ, Гегель видитъ лишь ступень или моментъ развитія „Идеи“, которой дѣйствительность служитъ только иллюстраціей. Мы не хотимъ сказать, чтобы Гегель ложно опредѣлилъ идею христіанства, понимая его какъ религію Богочеловѣчества, или чтобы онъ ошибался, допуская умозрительное объясненіе догматовъ. Напротивъ того, сознавъ универсальное значеніе идеи Богочеловѣчества, признавъ въ христіанствѣ узелъ всей исторіи человѣческаго духа, онъ далъ могущественный толчокъ протестантской церковно-исторической наукѣ, которая попыталась дать цѣльное научное и философское объясненіе исторіи христіанства, изслѣдовать его возникновеніе и въ особенности выяснить его догматическое развитіе. Понять религіозную идею христіанства въ ея генезисѣ и развитія было великой задачей, которая вдохновила Бауэра и тюбингенскую школу. Но ошибка Гегеля и тюбингенцевъ состояла въ слишкомъ отвлеченномъ пониманіи исторіи и религіи: первая конструировалась изъ идеи безъ достаточнаго вниманія къ личности, черезъ которую проводятся идеи, и къ обществу, въ которомъ онѣ воплощаются, а вторая сводилась лишь къ низшей ступени сознанія идеи, — къ какой-то несовершенной философіи, еще не возвысившейся до разумнаго, научнаго мышленія и вращающейся въ области символовъ и представленій. Поэтому Гегель не могъ понять ни специфической природы религіи въ ея отличіи отъ философіи, ни того центральнаго значенія, которое занимаетъ въ христіанствѣ личность самого Христа — не только какъ объектъ, но и какъ субъектъ новаго религіознаго отношенія — Новаго Завѣта.

переводъ книги Гайма „Гегель и его время“ (С.-Пб. 1861 г.); но какъ ни цѣнно это историческое изслѣдованіе, оно даетъ читателю готовое сужденіе о Гегелѣ и къ тому же сужденіе отрицательное, которое никоимъ образомъ не можетъ замѣнить ознакомленіе съ его философіей. За исключеніемъ отдѣльныхъ главъ въ учебникахъ исторіи философіи или исторіяхъ политическихъ ученій (см. въ особенности книги Б. Н. Чичерина), мы можемъ указать лишь нѣсколько журнальныхъ статей, большею частью относящихся къ сороковымъ и шестидесятымъ годамъ[1]). Затѣмъ интересъ къ Гегелю постепенно слабѣетъ. Разочарованіе въ умозрительномъ идеализмѣ отразилось прежде всего на величайшемъ и послѣднемъ его представителѣ. Гегель не имѣлъ громаднаго литературнаго таланта, благодаря которому Шопенгауеру удалось пріобрѣсти извѣстность и славу вопреки господствовавшему теченію; его философія ничего не говорила чувству и не служила отголоскомъ субъективнаго настроенія подобно ученію пессимистовъ. Его естественно-историческія познанія, его представленія о природѣ казались ребяческими въ сравненіи съ колоссальными успѣхами науки. А умозрительная философія, потерпѣвшая крушеніе, была для Гегеля все, такъ какъ въ ней онъ находилъ конечное осуществленіе самосознанія Абсолютнаго Духа.

Это объясняетъ намъ судьбу ученія Гегеля. Слѣдуетъ прибавить, что онъ есть одинъ изъ самыхъ тяжелыхъ и трудныхъ философскихъ писателей со временъ Дунса Скота. При этомъ его методъ и его основныя идеи, его міросозерцаніе и его система до такой степени неразрывно связаны между собою, что отдѣлить ихъ другъ отъ друга, очистить самую мысль Гегеля отъ ея отвлеченныхъ формулъ представляется задачей почти невозможной. Наконецъ ученіе Гегеля не можетъ быть должнымъ образомъ понято безъ связи съ предшествующими ученіями: оно есть лишь кульминаціонная точка того великаго идеалистическаго движенія, которое началъ Кантъ и продолжали Фихте и Шеллингъ; оно выработалось путемъ критики предшествовавшихъ системъ и развитія ихъ основныхъ началъ; и оно примыкаетъ къ нимъ до такой степени тѣсно, что мы

[1]) Антоновичъ, „О гегелевской философіи“ (по поводу книги Гайма) „Современникъ“ 1861,8; Лавровъ, „Гегелизмъ“ — „Библ. для чтенія“ 1858,5; его же „Практическая филос. Гегеля“ „Библ. для чт.“ 1858,9; Рѣдкинъ, „Логика Г-я“ „Москвитянинъ“ 41, ч. IV; „Взглядъ на философію Гегеля“ „Правос. Соб.“ т. I; А. Д. Градовскій, „Политическая философія Гегеля“ „Ж. М. Н. Пр.“ 150; Н. Гиляровъ-Платоновъ, „Онтологія Гегеля“ (посмертное изданіе очерка, написаннаго въ молодости автора) — „Вопр. Филос. и Псих.“ 1891 г.

лизмомъ или разсудочной рефлексіей; онъ пытается реставрировать христіанство, объяснивъ его какъ религію Логоса или абсолютнаго Духа; онъ пытается реставрировать идею государства, какъ нравственнаго организма высшаго порядка, которому подчиняется индивидуальность. Эта философская реставрація оказалась не болѣе прочною, чѣмъ политическая реставрація, современная Гегелю; но живучесть философіи Гегеля, по справедливому указанію Кэрда, доказывается уже самымъ фактомъ существованія гегеліанской лѣвой: этотъ фактъ заставляетъ насъ предполагать, что самая суть философіи Гегеля лежитъ выше обѣихъ крайностей — революціи и реакціи.

Почему же самъ Гегель предпочтительно склонялся къ послѣдней, вмѣсто того, чтобы сохранять строгій нейтралитетъ? Согласіе его философіи съ дѣйствительностью и ея торжество, ея признаніе въ дѣйствительности было ему особенно дорого, — прежде всего потому, что въ такомъ согласіи онъ видѣлъ какъ бы доказательство истинности этой отвлеченной философіи. Отправляясь отъ идеи, отъ чистой отвлеченной мысли, онъ пришелъ къ дѣйствительности, понялъ и оправдалъ ее. Онъ „обосновалъ“ ее. Не ясно ли отсюда, что философія его истинна, что она выдержала опытную провѣрку и оказалась объективною, чуждою всякаго ложнаго субъективизма? Не ясно ли, что его Идея есть абсолютное начало всего сущаго, всего дѣйствительнаго? Разумное непремѣнно должно становиться дѣйствительнымъ, ибо то, что дѣйствительно, — разумно уже, разумно по существу, будучи обусловлено абсолютной логической необходимостью. Дѣйствительность должна стать разумной *для* себя самой, и такою становится она во-первыхъ въ философіи, которая есть ея самосознаніе, а во-вторыхъ въ человѣческомъ обществѣ, согласующемся съ такой философіей, въ правовомъ государствѣ, которое преслѣдуетъ высшія культурныя и просвѣтительныя цѣли. Таково прежде всего Прусское королевство съ его университетами и его просвѣщенными министрами, которые доказываютъ свое согласіе съ философіей Гегеля, дѣлая ее привиллегированной, государственной философіей. Такое государство очевидно разумно и очевидно служитъ высшему дѣлу, высшему идеалу на землѣ.

Подобная вѣра въ свою философію и подобная идеализація прусской дѣйствительности можетъ показаться весьма наивной и субъективной. Всякій человѣкъ имѣетъ свою границу, и нѣмецкій профессоръ, проведшій всю жизнь между каѳедрой и кабинетомъ, не можетъ составлять исключенія изъ общаго правила. Онъ былъ смолоду

Многіе изъ тѣхъ, кто пытались пойти за Гегелемъ, вернулись съ полдороги. Другіе и въ концѣ пути увидѣли только миражи. Поэтому, прежде чѣмъ въ него пускаться, всякій имѣетъ законное право спросить, почему самъ Гегель думалъ найти „все“ въ этомъ „ничто“, и почему онъ избралъ этотъ путь отвлеченія, вмѣсто того, чтобы плыть по свѣтлому и живому безбрежному морю опытнаго знанія.

По Гегелю, начало всякой науки, всякаго знанія, какъ раціональнаго, такъ и опытнаго, лежитъ въ нашемъ разумѣ, въ нашей познающей логической мысли, которая въ себѣ самой заключаетъ основаніе своей внутренней достовѣрности и очевидности. Объектъ этой логической мысли не можетъ быть чѣмъ-либо абсолютно-чуждымъ или внѣшнимъ ей, подобно Кантовымъ „вещамъ въ себѣ“, которыя не только не познаваемы, но даже немыслимы по существу, такъ какъ онѣ признаются совершенно безотносительными къ нашему мыслящему духу. Напротивъ того, сущее, какъ предметъ мысли, есть *мыслимое*, и только какъ мыслимое оно и можетъ быть логически познаваемо нами. Мало того, мы можемъ сказать, что мы не знаемъ и не можемъ знать или логически предполагать другого сущаго, кромѣ мыслимаго, и что поэтому понятіе „вещи въ себѣ“, безотносительной и абсолютно внѣшней нашему разуму, есть лишь ложная отвлеченность, абстракція нашего разсудка. Мы не знаемъ и не мыслимъ ничего внѣ мысли и безъ мысли, и дѣйствительное, истинное познаніе возможно лишь при условіи внутренняго соотношенія или единства познающаго съ познаваемымъ, мыслящаго съ мыслимымъ, — единства, которое раскрывается и сознается нами въ самомъ актѣ познанія и чистаго мышленія. Отсюда знаменитыя положенія Гегеля о тождествѣ мышленія и бытія, объ идеальномъ характерѣ законовъ вселенной или о тождествѣ законовъ логическаго разума съ общими формами, категоріями и законами сущаго. Надо оторвать нашу мысль отъ ея случайныхъ, субъективныхъ психологическихъ ассоціацій, чтобы въ ней самой открыть эти универсальные законы, формы и категоріи сущаго. Къ этому и сводится задача Гегелевой логики — изложить послѣдовательно, раскрыть научно вѣчное содержаніе разума: логика есть метафизика или онтологія, — общее ученіе о сущемъ. Уже Кантъ показалъ, что познающій разумъ есть источникъ формъ познанія, — тѣхъ общихъ понятій субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія, тѣхъ „категорій“ отношенія, качества, количества и модальности, въ которыхъ нашъ разумъ необходимо мыслитъ и познаетъ дѣйствитель-

ность. Но Кантъ противополагалъ этимъ формамъ какія-то совершенно чуждыя имъ „вещи въ себѣ“ и не показалъ, какимъ образомъ эти вещи внѣ времени и пространства могутъ относиться къ познаваемой нами дѣйствительности, къ міру явленій, мыслимому нами въ логическихъ понятіяхъ. Съ точки зрѣнія Гегеля, такое отвлеченное противоположеніе познающаго разума вещамъ или сущему есть лишь чисто-относительная, разсудочная абстракція. Между сущимъ, мыслимымъ нами, и разумомъ, мыслящимъ въ насъ, нѣтъ и не можетъ быть абсолютнаго различія и противорѣчія: разъ мы мыслимъ это различіе и противорѣчіе, мы тѣмъ самымъ возвышаемся надъ нимъ; сознавая его, мы доказываемъ, что оно не безусловно, а относительно; мы доказываемъ, что есть въ нашемъ разумѣ нѣчто высшее этого противорѣчія, нѣчто такое, что въ одно и то же время и „полагаетъ“, и „снимаетъ“ или разрѣшаетъ это противорѣчіе. Принципъ познанія и начало дѣйствительнаго бытія не различаются другъ отъ друга въ абсолютномъ своемъ основаніи, и потому только и возможно объективное знаніе, — логичное познаніе дѣйствительности. Съ другой стороны, лишь въ этомъ заключается удовлетворительное объясненіе *закономѣрности* этой дѣйствительности.

Метафизика, которую Кантъ разрушилъ своей „Критикой“, реставрируется такимъ образомъ на новомъ основаніи, заложенномъ самой критической философіей.

По опредѣленію, данному еще Аристотелемъ, метафизика есть наука о сущемъ. Всѣ прочія науки изучаютъ отдѣльные конкретные виды сущаго, какъ, напримѣръ, ботаника изучаетъ растенія или физика — общіе законы матеріальнаго міра; метафизика имѣетъ своимъ предметомъ не тѣ или другія тѣла, не душу человѣка, не величины, а сущее вообще, сущее какъ таковое, и то, что относится къ сущему какъ такому. Раннія догматическія системы метафизики исходили изъ какихъ-либо общихъ представленій или понятій о сущемъ. Напримѣръ, древніе іонійцы представляли себѣ общее существо всѣхъ вещей, какъ огонь, воздухъ или воду; въ основаніи этого представленія лежало общее понятіе стихіи, а въ понятіи стихіи заключалось еще болѣе общее понятіе субстанціи: сущее опредѣлялось какъ субстанція. Но какъ ни необходимо такое опредѣленіе, оно казалось не только не полнымъ, но даже и прямо ложнымъ въ своей отвлеченности. Если нѣтъ ничего кромѣ субстанціи или субстанціональнаго бытія, то откуда объяснить отношенія, измѣненія, — словомъ, весь міръ генезиса и явленія? Элейская школа, исходившая изъ отвлеченнаго утвержденія понятія субстанціи,

поэтому и должна была признать совершенно призрачнымъ весь являющійся міръ, обличая тѣмъ самымъ свою собственную отвлеченность. Естественно явились другія опредѣленія сущаго. Задачи метафизики усложнились. Въ нее вошли понятія акта, процесса, причины, формы и матеріи, духа и такъ далѣе. Постепенно философская мысль свела всѣ эти различныя концепціи къ опредѣленному числу общихъ понятій или категорій, которыя повторяются въ тѣхъ или другихъ комбинаціяхъ и во всѣхъ системахъ. И критическая философія показала, что эти общія категоріи, каковы, напримѣръ, категоріи субстанціи или причинности, суть логическія понятія, въ которыхъ мы необходимо мыслимъ сущее и безъ которыхъ мы ничего не можемъ мыслить. По Канту отсюда доказывается невозможность метафизики: мы не знаемъ сущее какъ оно есть, мы знаемъ его только такъ, какъ оно намъ является и какъ мы его мыслимъ: мы видимъ его лишь сквозь призму нашихъ необходимыхъ понятій и представленій и мы не можемъ познать вещь въ себѣ, точно такъ же какъ мы не можемъ отрѣшиться отъ природы нашего разума, т.-е. отъ нашего познающаго субъекта. Отрѣшившись отъ него, мы перестали бы познавать, а познавая, мы тѣмъ самымъ погружаемся въ міръ понятій и представленій и отрѣшаемся отъ сущаго. Но съ точки зрѣнія Гегеля можно спросить, на какомъ основаніи Кантъ предполагаетъ такое абсолютное раздвоеніе и противоположеніе между мышленіемъ и бытіемъ, между познающимъ субъектомъ и тѣмъ сущимъ, къ которому онъ относитъ всѣ свои понятія и представленія. Въ нашемъ опытѣ, въ нашемъ мышленіи во всякомъ случаѣ не можетъ заключаться основанія для такого безусловнаго и абсолютнаго противоположенія: наоборотъ, всякій актъ нашего мышленія или познанія основывается на скрытомъ предположеніи мыслимости и познаваемости сущаго, при чемъ такое предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе и провѣрку въ самомъ мышленіи и познаніи. Самое противоположеніе между мышленіемъ и бытіемъ есть отвлеченность нашего разсудка; самое это отвлеченное противоположеніе есть въ свою очередь лишь отношеніе, устанавливаемое нашею же мыслью, а слѣдовательно и разрѣшающееся въ нашу мысль, которая не знаетъ никакихъ абсолютныхъ перегородокъ. Сказать, что „вещь въ себѣ“ абсолютно не доступна нашей мысли, значитъ признать, что она абсолютно для насъ немыслима, что она равняется нулю для нашей мысли. Но тогда какое же логическое основаніе мы можемъ имѣть для ея допущенія? De non entibus nulla disputatio.

Тѣмъ не менѣе критическая философія Канта представляетъ по-

воротный пунктъ въ исторіи умозрѣнія: если Канту и не удалось доказать невозможность теоретической метафизики или общей теоріи сущаго, то онъ сдѣлалъ совершенно невозможной прежнюю догматическую метафизику, показавъ ея основной общій недостатокъ — случайность ея основныхъ посылокъ и точекъ отправленія. Онъ показалъ, что общая теорія сущаго не можетъ отправляться отъ отдѣльныхъ общихъ опредѣленій, общихъ категорій или понятій разсудка безъ критическаго изслѣдованія ихъ значенія въ самой системѣ нашего познающаго разума. Онъ показалъ, что, утверждаемыя въ своей отвлеченности, эти понятія вступаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе другъ съ другомъ и разлагаются во внутреннихъ самопротиворѣчіяхъ. Наконецъ, онъ выяснилъ, что безъ критическаго изслѣдованія природы познающаго разума всѣ положенія метафизики остаются необоснованными и недостовѣрными.

Въ этомъ отношеніи Гегель вполнѣ слѣдуетъ Канту. Видя въ единствѣ субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, мысли и сущаго — краеугольный камень всей философіи, онъ стремится изъ этого единства вывести всю систему необходимыхъ понятій разума, въ которыхъ мы съ абсолютной необходимостью мыслимъ сущее. Въ глубинѣ самаго мыслящаго разума, самой мысли онъ стремится раскрыть универсальныя логическія формы и категоріи всего познаваемаго.

Если Кантъ отправлялся отъ искусственной таблицы категорій, составленной имъ при помощи учебниковъ формальной логики его времени, то Гегель стремится показать, какимъ образомъ эти категоріи, эти всеобщія и необходимыя понятія разума логически развиваются изъ самой чистой мысли. Если Кантъ разсматриваетъ эти категоріи какъ какія-то готовыя и неподвижныя абстракціи нашего разсудка, то Гегель разсматриваетъ мысль въ ея внутренней діалектикѣ, въ ея вѣчно живомъ движеніи, въ ея динамикѣ. Въ мысли нѣтъ никакихъ неподвижныхъ абстракцій, никакихъ перегородокъ: всякое отдѣльное отвлеченное понятіе, какъ только мы сосредоточимъ на немъ нашу мысль, разлагается на нашихъ глазахъ въ діалектическомъ противорѣчіи; утверждаемое отвлеченно отъ другихъ понятій, оно отрицаетъ себя самого и переходитъ въ свою противоположность, раскрывая намъ какъ свою недостаточность и неполноту, такъ и свою внутреннюю связь съ совокупностью прочихъ логическихъ опредѣленій.

Этой отвлеченной діалектикѣ, изображающей внутреннее единство логической мысли въ ея живомъ процессѣ, этому отвлеченному и

систематическому анализу всѣхъ мыслимыхъ опредѣленій сущаго въ ихъ взаимной связи — соотвѣтствуетъ и та конкретная діалектика человѣческой мысли, то историческое развитіе ея, которое мы наблюдаемъ въ исторіи философіи. Можно сказать, что Гегель былъ истиннымъ основателемъ исторіи философіи, какъ философской дисциплины. Онъ стремится показать логическую необходимость отдѣльныхъ философскихъ системъ, отдѣльныхъ ограниченныхъ отвлеченныхъ опредѣленій или концепцій сущаго, и вмѣстѣ онъ показываетъ взаимную діалектическую связь всѣхъ этихъ отдѣльныхъ ученій, противорѣчащихъ другъ другу, опровергающихъ и вмѣстѣ обусловливающихъ другъ друга и переходящихъ одно въ другое. Правда, Гегель не вездѣ въ достаточной степени индивидуализируетъ излагаемыя имъ ученія; правда, та діалектическая связь, путемъ которой онъ соединяетъ между собою отдѣльныя ученія, нерѣдко представляется намъ искусственною и невѣрною, не соотвѣтствующею дѣйствительному развитію мысли въ данный историческій моментъ. Но, тѣмъ не менѣе, уже самое требованіе продумать логически исторію философіи и понять разумность отдѣльныхъ великихъ ея системъ въ самомъ ихъ различіи и противорѣчіяхъ — представляется намъ крупнымъ шагомъ впередъ въ историческомъ самосознаніи человѣчества и вмѣстѣ однимъ изъ величайшихъ успѣховъ философіи. И несмотря на многія ошибки и пробѣлы, на отвлеченность своей діалектической конструкціи, „Исторія философіи“ Гегеля не только въ цѣломъ своемъ поражаетъ величіемъ своего замысла, но и во многихъ частностяхъ своихъ служитъ памятникомъ замѣчательной прозорливости и тонкаго историческаго чутья, которое Гегель нерѣдко проявляетъ и въ другихъ своихъ произведеніяхъ.

Съ точки зрѣнія основного тождества мышленія и бытія философія представляется не только вершиной человѣческаго познанія, объединеніемъ и обоснованіемъ всѣхъ частныхъ знаній: она есть самосознаніе абсолютнаго разума въ человѣкѣ, т.-е. самосознаніе въ насъ Абсолютнаго Духа или Божества. Можно сказать поэтому, что для Гегеля философія имѣетъ богочеловѣческій характеръ и значеніе; она является цѣлью мірового процесса. Природа есть „инобытіе“ духа, его относительная противоположность, которую онъ полагаетъ въ своей творческой игрѣ, какъ нѣчто „другое“ и отличное отъ себя, чтобы вернуться къ себѣ изъ этого другого и сознать себя въ этомъ другомъ, достигая такимъ путемъ полноты самосознанія. Этотъ процессъ есть внутренно-необходимый процессъ, и въ самой логикѣ своей Гегель стремится показать вѣчную необхо-

димость его въ нѣдрахъ абсолютной мысли: безъ внутренняго саморазличенія нѣтъ ни жизни, ни самосознанія; мысль возвышается надъ всякимъ возможнымъ противорѣчіемъ и противоположностью, поскольку она сама заключаетъ въ себѣ способность полагать частныя и конечныя опредѣленія, приводить ихъ въ противорѣчіе и потомъ разрѣшать ихъ въ общемъ синтезѣ. Но если логика разсматриваетъ вѣчную природу мысли или ея живой процессъ внѣ времени и пространства, то другія философскія дисциплины — философія природы и философія духа — разсматриваютъ, какимъ образомъ вѣчная идея или вѣчный разумъ отчуждается отъ себя, осуществляется во времени, въ своемъ другомъ или въ природѣ, и какимъ образомъ онъ возвращается къ себѣ въ исторіи человѣка. Міровой процессъ есть поэма Абсолютнаго — его Иліада и его Одиссея.

Въ своемъ цѣломъ этотъ процессъ есть послѣдовательное самораскрытіе Абсолютнаго, которое достигаетъ своей конечной ступени въ разумномъ существѣ — человѣкѣ. Человѣкъ постепенно возвышается надъ природой, познаетъ ее и себя самого и сознаетъ въ себѣ Абсолютное. Это сознаніе осуществляется въ исторіи путемъ логически-необходимыхъ стадій или ступеней развитія, въ которыхъ человѣкъ постепенно освобождается отъ своей первоначальной ограниченности. Оно осуществляется въ человѣческомъ обществѣ, въ послѣдовательныхъ ступеняхъ нравственнаго и правового развитія, путемъ котораго образуются государственные организмы. Государство есть высшее нравственно-разумное цѣлое, восполняющее собою ограниченность индивидуальныхъ личностей и въ своемъ высшемъ сознаніи долженствующее воплощать въ человѣчествѣ абсолютный Разумъ съ его универсальными нормами. Той же цѣли служитъ искусство въ своемъ развитіи: оно также въ своей сферѣ осуществляетъ Абсолютное, воплощая идею въ чувственныхъ образахъ и показывая намъ такое воплощеніе какъ красоту — истинную норму и одухотвореніе чувственнаго міра. Въ еще большей мѣрѣ цѣлямъ мірового процесса служитъ религія, въ которой человѣкъ сознаетъ свою духовность и свое единство съ Богомъ, съ Абсолютнымъ. Въ этомъ единствѣ онъ находитъ свободу, освобожденіе отъ смерти и вѣчную жизнь, искупленіе отъ грѣха своей ограниченности. Христіанство, какъ религія Богочеловѣчества, осуществившая сознаніе Бога въ человѣкѣ, есть поэтому „высшая и послѣдняя религія, потому что она раскрыла существенное единство божеской и человѣческой природы чрезъ посредство человѣка, который созналъ свое существо тождественнымъ съ существомъ Бога“.

Самая смерть Бога во Христѣ примиряетъ насъ съ Богомъ, показывая намъ, что въ самой смерти не разрушается наше единство съ Нимъ, и что смерть есть не отрицаніе, а моментъ абсолютной жизни. Но выше религіи стоитъ философія, въ которой человѣческій духъ познаетъ истину уже не въ образахъ и символахъ, а лицомъ къ лицу въ ея полнотѣ.

Въ краткомъ обзорѣ философіи Гегеля мысль его представляется въ ясныхъ и смѣлыхъ очертаніяхъ. Это философія абсолютной мысли, вѣчное и внѣ-временное развитіе которой служитъ основаніемъ временной, міровой эволюціи. Однако, и при такомъ бѣгломъ взглядѣ не трудно замѣтить въ ученіи Гегеля одну неясность, которая послужила источникомъ раскола между его учениками — правыми и лѣвыми гегеліанцами, а затѣмъ и къ паденію всей системы Гегеля.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ относится логика Гегеля къ остальной части его философіи? Есть ли философія природы и духа простое продолженіе Логики, какъ бы четвертая и пятая часть этой трехчастной книги, или же ученіе о природѣ и человѣкѣ есть нѣчто самостоятельное? Вопросъ можетъ быть поставленъ и въ еще болѣе общей формѣ: есть ли вообще на свѣтѣ что-нибудь, кромѣ логики? По Гегелю, строго говоря, слѣдовало бы отвѣчать рѣшительнымъ нѣтъ. Логическая мысль есть абсолютное начало всего, и она не знаетъ никакого *неумышленнаго* бытія: всякое бытіе полагается ею и разрѣшается въ ней, вслѣдствіе чего ученіе Гегеля и называется *панлогизмомъ*. Допустить, что есть что-либо ирраціональное, неумышленное, что-либо высшее логической мысли, или „абсолютной идеи“, значило бы отречься отъ основного начала Гегеля или, во всякомъ случаѣ, признать его недостаточность: это значило бы отказаться отъ попытки познать *всю* дѣйствительность изъ чистой мысли и признать, что „Идея“ не есть исчерпывающее опредѣленіе Абсолютнаго Начала. Съ точки зрѣнія Гегеля, міровой процессъ есть въ своемъ существѣ логическій процессъ, или, точнѣе, необходимый моментъ логическаго процесса. Но въ такомъ случаѣ, не приходимъ ли мы прямымъ путемъ къ отрицанію Абсолютнаго? Вѣдь міровой процессъ не завершился; абсолютное находится въ процессѣ и постольку не есть истинное абсолютное. Богъ, какъ самосознательное существо, становится только въ человѣкѣ и черезъ человѣка: Онъ не есть, а только *будетъ* въ концѣ исторіи — dann wird Gott sein!

Такимъ образомъ, панлогизмъ въ своемъ отвлеченномъ развитіи приходитъ къ самоотрицанію и саморазложенію, которое мы и находимъ въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ представителей гегеліанской

лѣвой. Духъ или Богъ реально становится только въ человѣкѣ; сущность христіанства — въ религіи человѣчества. Гегеліанская правая, понятно, протестовала противъ подобныхъ искаженій, приводящихъ къ абсурду „вселогическую“ философію. Абсолютное совершенно и равно себѣ отъ вѣка: логическій процессъ, который воспроизводитъ „Логика“, есть не временный, а вѣчный; въ „Идеѣ“, слѣдовательно, и міровой процессъ можетъ разсматриваться какъ отъ вѣка законченный и предопредѣленный. „Становится“ не абсолютное, а только его откровеніе, его раскрытіе во времени: можно сказать, пожалуй, что оно и есть, и становится; процессъ временнаго развитія не можетъ являться чѣмъ-то такимъ, что отрицаетъ собою абсолютное или противорѣчитъ ему, потому что абсолютное отъ вѣка обосновываетъ въ себѣ такой процессъ.

Тѣмъ не менѣе, позволительно спросить себя въ такомъ случаѣ, какой смыслъ имѣетъ временный процессъ, и имѣетъ ли вообще какой-нибудь смыслъ скорбная драма временнаго бытія, временной дѣйствительности? Если она есть не болѣе, какъ растянутое повтореніе вѣчности, или одного изъ „моментовъ“ вѣчнаго логическаго процесса — момента инобытія и конечнаго существованія, — то такое повтореніе является лишь какою-то праздной и безсмысленной пародіей. А если міровая драма не есть простое перелистываніе вѣчнаго текста, если она представляетъ какой-нибудь самостоятельный интересъ и самостоятельное развитіе, то оказывается, будто она прибавляетъ собою нѣкоторый плюсъ къ Абсолютному. Но откуда же берется такой плюсъ? Если онъ не заключается отъ вѣка въ самой логической Идеѣ, если онъ не умышленъ въ ней весь безъ остатка, то ясно, что эта Идея не есть Абсолютное, или что Абсолютное есть нѣчто большее, чѣмъ эта Идея. Міровой процессъ либо не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ логическаго развитія Идеи — и тогда онъ излишенъ; либо же онъ не сводится всецѣло къ тому идейному содержанію, которое отражается и воплощается въ немъ — и тогда онъ обличаетъ собою недостаточность отвлеченнаго панлогизма.

Философія Гегеля стала яблокомъ раздора среди его послѣдователей, хотя со стороны, разумѣется, споръ о томъ, былъ ли самъ Гегель „правымъ“ или „лѣвымъ“ гегеліанцемъ, представляется совершенно праздным. „Правые“, несомнѣнно, стоятъ ближе къ той точкѣ, на которой Гегель пытался утвердиться подъ старость: онъ не отрекся бы отъ этихъ послѣдователей. Но это не мѣшаетъ намъ признать то саморазложеніе гегеліанства, которое совершилось

въ „лѣвой“ — логическимъ и законнымъ. Правые гегеліанцы поняли своего учителя далеко не вполнѣ, именно потому, что послѣдовали за нимъ слишкомъ слѣпо и признали за чистую монету его политическую и религіозную ортодоксію. Самъ Гегель, правда, былъ склоненъ къ подобной иллюзіи, не настаивалъ на различіяхъ своего міросозерцанія отъ политическаго и религіознаго символа вѣры своей эпохи. Такъ, онъ объявилъ однажды своимъ слушателямъ, что не учитъ ихъ ничему иному, кромѣ того, что заключается въ Лютеровомъ „Маломъ Катехизисѣ“. Это напоминаетъ намъ, какъ въ другомъ случаѣ онъ утверждалъ, что нѣтъ ни одного положенія Гераклита, которое бы онъ не включилъ въ свою логику, — откуда можно было бы построить странное уравненіе, въ которое вошли бы Лютеръ, Гегель и Гераклитъ. На самомъ дѣлѣ, Гегель былъ искренъ въ обоихъ случаяхъ: онъ былъ пантеистомъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ и вмѣстѣ съ нимъ понималъ Абсолютное какъ вѣчно живой процессъ, что не мѣшало ему, разумѣется, мыслить этотъ процессъ какъ идеальный и логическій, въ отличіе отъ ефесскаго мудреца, который понималъ его въ грубо-физическомъ смыслѣ. И, въ то же время, несмотря на свой пантеизмъ, Гегель былъ или думалъ быть истиннымъ протестантомъ, лютераниномъ, хотя и дававшимъ довольно своеобразное толкованіе догматамъ Катехизиса. Мы уже видѣли, что истиной христіанства является ему не индивидуальный Богочеловѣкъ, а универсальное Богочеловѣчество, какъ единство конечнаго и безконечнаго или самосознаніе Абсолютнаго въ человѣкѣ. Для него, какъ и для Шеллинга, *вочеловѣченіе* Абсолютнаго есть вся суть мірового историческаго процесса, и Христосъ является только символомъ такой вѣчной истины для вѣрующихъ. Съ этой точки зрѣнія всѣ или почти всѣ догматы христіанства получаютъ новый смыслъ и значеніе. Рожденіе Христа, Его смерть и Его воскресеніе есть откровеніе вѣчнаго акта Божества въ міровомъ процессѣ, вѣчнаго закона генезиса: „умирать, чтобы быть“, упразднять или отрицать свою индивидуальную границу, чтобы возвышаться надъ нею, возвращаясь въ Абсолютное. Догматъ оправданія посредствомъ вѣры находитъ свое высшее обоснованіе въ истинѣ религіознаго самосознанія, т.-е. въ сознаніи единства съ Богомъ. Догматъ Троицы есть религіозное представленіе или образъ той же высшей истины — единства конечнаго и безконечнаго и т. д. Одинъ старый берлинскій гегеліанецъ какъ-то объяснялъ при мнѣ одному еврею, что христіанскій Богъ есть конкретное единство конечнаго и безконечнаго, а еврейскій Богъ — абстрактная субстанція Спинозы.

Штраусъ справедливо протестовалъ противъ такого „оттягиванія жира“ съ католическаго супа, иронизируя надъ обращеніемъ гегеліанской философіи въ ортодоксію и повѣствуя о томъ, какъ прежніе волки улеглись рядомъ съ агнцами и мнимые львы принялись за яденіе соломы. Протестъ лѣвой былъ весьма понятенъ, особенно въ виду усердія подобныхъ послѣдователей, забывавшихъ спеціальный смыслъ, придаваемый догматамъ въ ученіи Гегеля. Если для Гегеля все человѣчество есть богочеловѣкъ, то не проще ли замѣнить религію Христа религіей человѣчества? Если для Гегеля Христосъ есть какъ бы образъ или символъ этой истины, то для Штрауса самый евангельскій образъ Христа есть только миѳъ; такъ, впрочемъ, характеризовалъ этотъ образъ и самъ Гегель въ одномъ мѣстѣ своей „Исторіи философіи“, гдѣ онъ сопоставляетъ сказанія о жизни Христа со сказаніемъ о жизни Пиѳагора, признавая ихъ смѣсью басенъ восточнаго и западнаго происхожденія.

Въ христіанствѣ, какъ и во всемъ, Гегель видитъ лишь ступень или моментъ развитія „Идеи“, которой дѣйствительность служитъ только иллюстраціей. Мы не хотимъ сказать, чтобы Гегель ложно опредѣлилъ идею христіанства, понимая его какъ религію Богочеловѣчества, или чтобы онъ ошибался, допуская умозрительное объясненіе догматовъ. Напротивъ того, сознавъ универсальное значеніе идеи Богочеловѣчества, признавъ въ христіанствѣ узелъ всей исторіи человѣческаго духа, онъ далъ могущественный толчокъ протестантской церковно-исторической наукѣ, которая попыталась дать цѣльное научное и философское объясненіе исторіи христіанства, изслѣдовать его возникновеніе и въ особенности выяснить его догматическое развитіе. Понять религіозную идею христіанства въ ея генезисѣ и развитія было великой задачей, которая вдохновила Бауэра и тюбингенскую школу. Но ошибка Гегеля и тюбингенцевъ состояла въ слишкомъ отвлеченномъ пониманіи исторіи и религіи: первая конструировалась изъ идеи безъ достаточнаго вниманія къ личности, черезъ которую проводятся идеи, и къ обществу, въ которомъ онѣ воплощаются, а вторая сводилась лишь къ низшей ступени сознанія идеи, — къ какой-то несовершенной философіи, еще не возвысившейся до разумнаго, научнаго мышленія и вращающейся въ области символовъ и представленій. Поэтому Гегель не могъ понять ни специфической природы религіи въ ея отличіи отъ философіи, ни того центральнаго значенія, которое занимаетъ въ христіанствѣ личность самого Христа — не только какъ объектъ, но и какъ субъектъ новаго религіознаго отношенія — Новаго Завѣта.

Гегель признавалъ, что „по содержанію“ его философія тождественна съ христіанской религіей и отлична отъ нея лишь по „формѣ“; но въ своей логикѣ онъ признаетъ, что „форма“ философіи, т.-е. чистая мысль въ ея діалектическомъ развитіи, не отличается отъ содержанія. Отсюда „лѣвые“ гегеліанцы со Штраусомъ во главѣ стали доказывать, что христіанство ложно по самой своей формѣ, что догматы его не выдерживаютъ философской критики и т. д. Протестантское начало свободы лишь въ философіи и наукѣ достигаетъ своего окончательнаго и полнаго развитія, и потому зачѣмъ переряживать философію въ средневѣковое платье, зачѣмъ играть на руку обскурантизму и ортодоксіи? Можно ли говорить о личномъ Богѣ или личномъ безсмертіи съ точки зрѣнія панлогизма и пантеизма Гегеля?

Принципъ свободы долженъ осуществляться и въ сферѣ государства, разъ Гегель признаетъ, что смыслъ исторіи есть прогрессъ въ сознаніи свободы, въ сознаніи абсолютности духа. Между тѣмъ и въ этой области Гегель, и въ особенности гегеліанская правая, даетъ философское оправданіе существующему порядку и провозглашаетъ Прусское королевство царствомъ разума, Vernunft-Staat'омъ. Послѣднее заключеніе представляется уже явно несостоятельнымъ: оно не соотвѣтствуетъ началамъ той широкой универсальной системы, коей оно является концомъ и увѣнчаніемъ. Съ этой точки зрѣнія многочисленные упреки, которымъ подвергался Гегель за отношеніе его къ современному ему строю, представляются заслуженными, тѣмъ болѣе, что гегеліанство, обратившись въ государственную прусскую философію, не замедлило выказать многія непривлекательныя свойства ревнивой ортодоксіи.

Но и здѣсь многое можно сказать въ защиту Гегеля. Его философія, по признанію его послѣдователей, какъ и его враговъ, была дѣйствительно философіей реставраціи, и отъ самаго начала направлялась противъ индивидуализма XVIII в. Провозглашая господство разума, Гегель имѣлъ въ виду не субъективный индивидуальный человѣческій разсудокъ, а универсальный, абсолютный разумъ, опредѣляющій собою какъ космическіе законы, такъ и законы человѣческаго общежитія. Конечная человѣческая личность, конечный субъектъ есть лишь преходящій моментъ въ этомъ универсальномъ началѣ; или точнѣе — онъ пребываетъ въ немъ лишь поскольку онъ разрѣшается въ общемъ, исполняется общимъ разумнымъ содержаніемъ. Во имя этого принципа Гегель пытается реставрировать метафизику, ниспровергнутую субъективнымъ идеализмомъ, сенсуа-

поръ, какъ я въ этой долинѣ, *я не знаю, гдѣ я. Я томлюсь по водѣ, которая течетъ около меня.* Я желаю вѣянія вѣтра прибрежнаго, чтобы онъ усладилъ сердце мое въ его скорби. Ибо имя Бога, царствующаго здѣсь, есть „*Совершенная смерть*“. По зову его приходятъ къ нему всѣ люди, дрожа отъ страха. Онъ не дѣлаетъ никакого различія между богами и людьми, передъ нимъ великіе и малые равны. Онъ не оказываетъ милости тому, кто его любилъ. Онъ вырываетъ младенца у его матери, и такъ же дѣлаетъ онъ со старцемъ. Никто не приходитъ ему поклоняться, потому что онъ немилостивъ къ тому, кто ему поклоняется; онъ не взираетъ на того, кто приноситъ ему жертвенные дары“ [1]).

Во всѣхъ этихъ представленіяхъ мы, несомнѣнно, имѣемъ дѣло съ нѣкоторыми общими чертами: *смерть не есть совершенное прекращеніе бытія или уничтоженіе;* это особаго рода *отрицательное состояніе*, представляющее реальную противоположность жизни. Сонъ называли „братомъ смерти“, и античная аналогія между сномъ и смертью понималась совершенно реальнымъ образомъ: смерть относится къ жизни, какъ сонъ относится къ бодрственному состоянію. Смерть есть *непробудный* сонъ, не ограниченный никакими физическими условіями. Иногда она олицетворяется въ образѣ опредѣленнаго божества, которому подвластно все живущее; своими *чарами*, своей тайной силой она околдовываетъ тѣхъ, кого она заключаетъ въ своемъ царствѣ, въ своемъ „домѣ мрака“. Она какъ бы гипнотизируетъ навѣки его обитателей, живущихъ въ какой-то *особой формѣ сознанія*, въ мірѣ призрачныхъ видѣній.

Всѣмъ памятны слова Гамлета: „умереть, уснуть... Но если сонъ видѣнья посѣтятъ?“ [2]) или „уснуть... быть можетъ грезить“... Сонъ можетъ быть *кошмаромъ*, — непробуднымъ кошмаромъ, разъ мы всецѣло въ его власти. И прежде всего страшна эта порабощающая власть, это безсиліе, это обреченіе на безуміе вѣчнаго сна съ его видѣніями, его бредомъ. Пусть эти видѣнія, эти галлюцинаціи соотвѣтствуютъ предметамъ нашихъ желаній — они не

---

[1]) Wiedemann, Die Toten u. ihre Reiche im Glauben d. alten Aegypter 1900, 16.

[2]) Переводъ Кронберга; въ подлинникѣ:

To die; — to sleep; —
To sleep! perchance to dream; ay there's the rub
For in that sleep of dead what dreams may come
Must give us pause...

буршемъ, а подъ старость филистеромъ и во второмъ изданіи своей философіи права исключилъ положеніе, что представительное правленіе составляетъ неотъемлемую принадлежность всякаго образованнаго государства. Но должно ли государство обладать тою или другой формою правленія, объ этомъ никто не станетъ спрашивать Гегеля. Съ точки зрѣнія его универсальной системы это есть частность, и истина его философіи не можетъ быть поколеблена отъ того, былъ ли онъ болѣе правъ въ первомъ или во второмъ изданіи по отношенію къ указанному вопросу. Вѣруя въ свою философію, какъ искренній мыслитель, онъ не замѣчалъ ея границъ, видя, что она охватываетъ все поле отвлеченнаго умозрѣнія. Можемъ ли мы судить его за это, когда мы видимъ, какъ много критиковъ Гегеля ложно опредѣляли эти границы?

Обыкновенный, ходячій аргументъ противъ философіи Гегеля состоитъ въ томъ, что она есть апріорная философія. Какъ будто Гегель объ этомъ не догадывался и не задавался вопросомъ о возможности такой философіи: вся дѣятельность его была посвящена его разрѣшенію. Указываютъ на натурфилософію Гегеля, какъ на блестящій примѣръ грубыхъ заблужденій, въ которыя впадаетъ самый сильный умъ, пытаясь построить природу a priori изъ чистыхъ понятій и безъ достаточныхъ опытныхъ знаній. Но какъ ни поучителенъ подобный примѣръ, онъ можетъ служить лишь указаніемъ для критики, а не замѣняетъ собою критику. Въ „Философіи исторіи“ многія положенія Гегеля отличаются геніальнымъ пониманіемъ историческаго процесса: доказываетъ ли это, что его общая концепція и его методъ правильны, или что исторію можно строить a priori? Нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, возможна ли философія чисто-умозрительная, чисто-раціональная, и если нѣтъ, то какъ возможна философія вообще и каково истинное отношеніе умозрѣнія къ опыту. Уже изъ того немногаго, что мы сказали о философіи Гегеля, а еще болѣе изъ того, что читатель найдетъ о ней въ издаваемой нами книгѣ, можно убѣдиться, что эта апріорная философія не была безразсудной попыткой „погулять хоть разъ на головѣ въ видѣ разнообразія“, какъ выражался самъ Гегель: свести всю систему знанія къ чистому разуму, какъ первоисточнику всякаго знанія, есть великая и законная попытка. Это — философскій экспериментъ, который навсегда сохранитъ свое значеніе, какова бы ни была наша оцѣнка его результата. И если эта попытка представляется намъ односторонней, если „идея“ сущаго не покрываетъ собою всей полноты сознаваемаго нами бытія, то слѣдуетъ

ненiи съ сѣрымъ и тусклымъ царствомъ тѣней древнихъ грековъ или семитовъ, хотя временами кажется, будто и эти тѣни томятся, страждутъ, что и онѣ не чужды какой-то особенной формы сознанiя, что онѣ доступны страсти и могутъ вставать въ образѣ гнѣвныхъ эринniй или иныхъ враждебныхъ силъ. Сонъ ихъ болѣе глубокъ, но и онъ не всегда покоенъ: мертвецы бываютъ иногда подвержены *сомнамбулизму* и тревожатъ живыхъ своимъ появленiемъ. Они представляются не совершенно безсознательными (какъ у Гомера), точнѣе, обладающими особою формой сознанiя, отличнаго отъ обыденнаго, или же приходящими въ сознанiе лишь въ общенiи съ человѣкомъ, при помощи особыхъ медiумовъ, заклинателей, жертвъ, магическихъ средствъ, обрядовъ и формулъ.

II.

Каково же *происхожденiе* этихъ представленiй, и каковы ихъ *основанiя*, если не логическiя, то хотя бы психологическiя?

Сказаннаго достаточно, чтобы отвергнуть нѣкоторыя ошибочныя попытки ихъ объясненiя. Такъ, если по Канту единственное разумное основанiе въ пользу вѣры въ безсмертiе заключается въ нашемъ нравственномъ сознанiи, то не подлежитъ сомнѣнiю, что нравственныя соображенiя не играли никакой роли при возникновенiи представленiй о загробномъ мiрѣ; вѣра въ призраки или въ царство смерти, гдѣ всѣхъ живыхъ ждетъ равная участь, — совершенно свободна отъ какихъ-либо этическихъ элементовъ. Но если безкорыстные нравственные мотивы не объясняютъ такой вѣры, то столь же тщетны попытки объяснить ее при помощи своекорыстныхъ или эвдемонистическихъ мотивовъ, любовью къ жизни, къ своей собственной личности или личности близкихъ, надеждой, на то, что смерть не уничтожаетъ насъ, что наше я будетъ существовать и за гробомъ. Подобное объясненiе имѣло бы какой-нибудь смыслъ, если бы рѣчь шла о дѣйствительной жизни или о воскресенiи; но невозможно объяснять любовью къ жизни вѣру въ реальность смерти, или надеждой — нѣчто совершенно безнадежное. Естественнѣе было бы надѣяться на полное уничтоженiе и видѣть своего рода утѣшенiе въ отрицанiи загробнаго существованiя, представляемаго такимъ образомъ: это и дѣлали иные античные матерiалисты. Равнымъ образомъ, едва ли можно объяснять вѣру въ призраки и мрачныя представленiя о преисподней изъ инстинктивнаго страха смерти или изъ инстинкта самосохраненiя, проявляющагося въ испуганномъ воображенiи человѣка. Представленiя о призракахъ

Вѣра въ безсмертіе.

(Посвящается памяти Н. Я. Грота).

Я часто вспоминаю одинъ изъ тѣхъ веселыхъ, оживленныхъ ужиновъ, какіе обыкновенно происходили въ былые годы въ тѣсномъ товарищескомъ кружкѣ послѣ засѣданій психологическаго общества,— ужиновъ, гдѣ споры получали самый непринужденный, свободный характеръ, гдѣ всѣхъ горячѣе спорили, всего громче смѣялись, всего болѣе оживленія вносили усопшіе нынѣ друзья наши. Ихъ было много еще такъ недавно, цѣлый кружокъ людей бодрыхъ, даровитыхъ, въ самомъ расцвѣтѣ силъ. Безъ преувеличенія, безъ страха вызвать чье-либо хотя скрытое несогласіе можно сказать, что смерть взяла самыхъ лучшихъ изъ насъ: Гротъ, Соловьевъ, Преображенскій, Корсаковъ, Токарскій, чтобы не называть многихъ другихъ почившихъ сочленовъ нашихъ, которыхъ мы поминали чуть не въ каждой книжкѣ „Вопросовъ Философіи“.

На ужинѣ, о которомъ я вспоминаю, рѣчь шла о безсмертіи души. Спорили много и долго; подъ конецъ кто-то предложилъ поставить вопросъ на баллотировку: голоса раздѣлились и безсмертіе прошло большинствомъ одного голоса. Это, разумѣется, не мѣшало спору возобновляться, и какъ-то разъ Николай Яковлевичъ предложилъ даже устроить конкурсъ на эту тему. „Когда меня не будетъ,— говорилъ онъ, горячась,— если захотите почтить мою память, назначьте премію моего имени за философскую работу о безсмертіи!“

Увы, теперь какъ и тогда мы все еще не могли бы исполнить этого желанія: пока наши противники лишены возможности высказывать свои мнѣнія съ такою же свободой, какъ мы, пока существуютъ ограниченія, мѣшающія вести философскій споръ при равныхъ условіяхъ, до тѣхъ поръ какая же можетъ быть рѣчь о подобнаго рода конкурсѣ? Дорогой Николай Яковлевичъ! Съ тѣхъ поръ, какъ тебя нѣтъ, безсмертіе въ числѣ многихъ другихъ выс-

шихъ и чистыхъ идеаловъ все еще продолжаетъ пользоваться обидной, непрошенной привиллегіей „кустодіи“ фарисейской! Съ тѣхъ поръ, какъ тебя нѣтъ, русская философская мысль все еще подвергается санитарно-полицейскому надзору, который производитъ на умы все то же ассенизирующее дѣйствіе, что и прежде, и съ прежнимъ успѣхомъ борется со всякаго рода тлетворными вѣяніями. Мы все еще пытаемся дѣлать консервы изъ идеаловъ и закупорить истину въ квасной бутылкѣ. Мы все еще не понимаемъ, какое это кощунство и безуміе, какъ это безполезно и вредно, какъ это постыдно и грустно. Помнишь какъ ты горевалъ обо всемъ этомъ? Прости же насъ, если не можемъ буквально исполнить твоего желанія. Какъ твой душеприказчикъ, однако, сдѣлаю здѣсь, что могу во исполненіе этого неписаннаго пункта твоего завѣщанія. Для тебя, какъ и для многихъ собесѣдниковъ твоихъ, какъ для другого душеприказчика твоего В. П. Преображенскаго, вопросъ о безсмертіи рѣшенъ теперь окончательно и съ безусловною достовѣрностью, хотя вы и не скажете намъ, *какъ* онъ для васъ рѣшенъ и который изъ васъ оказался правымъ... Для насъ вопросъ остается открытымъ, и мы продолжаемъ тотъ споръ, ту бесѣду, которую мы начали съ вами и которая не прекратится никогда, несмотря на какія бы то ни было кустодіи.

Не отсутствіемъ свѣта и воздуха держится вѣра въ безсмертіе, и не случайныя вѣянія колеблютъ нашъ умъ сомнѣніемъ. Каждая новая утрата, переживаемая человѣкомъ, ставитъ передъ нимъ роковой вопросъ о смерти и жизни. Есть утраты, съ которыми человѣкъ не мирится; каждый, каково бы ни было его міросозерцаніе, навѣрное испыталъ при смерти близкихъ, дорогихъ людей, *ощущеніе* чего-то безсмысленнаго, нелѣпаго, или страннаго, непостижимаго, въ самомъ фактѣ превращенія человѣческой личности, милой, любимой, полной высшаго достоинства, въ отвратительную вещь, вызывающую чувство естественнаго ужаса и омерзенія. Въ этомъ переходѣ *лица* въ *вещь* есть что-то явно безсмысленное, какое-то обращеніе *нѣчто* въ *ничто*, которое не можетъ быть объяснено никакими соображеніями о круговоротѣ вещества и превращеніи энергіи: та неразложимая нравственная индивидуальность, та живая личность, которая одна отличаетъ человѣка отъ трупа и отъ чисто животнаго организма, исчезла. И наше чувство не мирится съ такимъ исчезновеніемъ. Допустимъ, что все это субъективно, что смерть представляется „безсмысленной“, лишь съ нашей ограниченной, субъективной точки зрѣнія. Но тогда съ точки

лучшихъ изслѣдователей первобытныхъ вѣрованій А. Лангъ въ своей извѣстной книгѣ Myth, ritual and religion (1887), характеризуя умственное состояніе дикаря, на основаніи множества вѣскихъ свидѣтельствъ, показываетъ, что категорія телепатическихъ „фактовъ", привлекающихъ вниманіе „общества психическихъ изслѣдованій", каковы явленія въ моментъ смерти и проч., пользуется широкимъ распространеніемъ среди дикарей обоихъ полушарій и находится въ полномъ соотвѣтствіи съ общимъ ихъ міросозерцаніемъ.

Теперь, *если* эти факты дѣйствительны, — а я полагаю, что нѣкоторые изъ нихъ несомнѣнно дѣйствительны, — то какіе выводы изъ нихъ могутъ быть сдѣланы? Съ точки зрѣнія дикаря отвѣтъ простой: если призракъ является, значитъ онъ существуетъ; если является призракъ отсутствующаго человѣка, который считался живымъ и если впослѣдствіи становится извѣстнымъ, что видѣніе совпало съ моментомъ его смерти, то это служитъ подтвержденіемъ реальности, объективности воспріятія. Съ точки зрѣнія современнаго психолога, который, какъ, напр., Джемсъ, признаетъ дѣйствительность телепатическихъ галлюцинацій, такіе выводы, разумѣется, нуждаются въ критической переработкѣ. Если для наивнаго реализма вещи существуютъ такъ, какъ онѣ являются, то психологія признаетъ, что всякое явленіе обусловлено нашимъ воспріятіемъ, нашею чувственностью, а слѣдовательно — дѣятельностью нашихъ органовъ чувствъ и нашего нервно-мозгового аппарата. Но въ случаѣ вѣщаго сна въ которомъ человѣкъ съ точностью видитъ будущія событія, хотя бы совершенно незначительныя, такое сновидѣніе нельзя объяснить предшествующей дѣятельностью физическихъ органовъ чувствъ, воздѣйствующей на его мозгъ; а равнымъ образомъ нельзя указать тѣ внѣшнія чувственныя впечатлѣнія, при помощи которыхъ онъ могъ бы видѣть явленіе кого-либо изъ близкихъ, умирающаго за сотни верстъ, или событіе, которое совершается черезъ болѣе или менѣе продолжительное время *послѣ* того, какъ оно было видѣно. Пусть безконечно многія причины, которыя въ своемъ дѣйствіи должны привести къ такому событію, существуютъ уже въ данный моментъ — мы видимъ не эти причины и не безконечно сложную совокупность дѣйствій каждой изъ нихъ, а лишь готовый результатъ, который самъ по себѣ есть лишь совершенно случайный моментъ въ процессѣ совмѣстнаго ихъ дѣйствованія и который не можетъ существовать во временномъ порядкѣ до тѣхъ поръ, пока онъ не наступилъ.

Отсюда можно сдѣлать тотъ отрицательный выводъ, какой дѣлаетъ Джемсъ, а именно, что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ мы

явно должны отказаться отъ грубо-матеріалистической теоріи, которая видитъ во всѣхъ фактахъ сознанія *продуктъ* нервно-мозговой работы: въ указанныхъ случаяхъ такая работа не вызывается физическими объектами, воздѣйствующими на наши органы чувствъ, ибо такихъ объектовъ здѣсь нѣтъ и быть не можетъ, а слѣдовательно приходится допустить, что факты сознанія, хотя и связанные съ мозговой работой, обусловливаются здѣсь *сверхъ-чувственными* агентами или вліяніями[1]). Но если такъ, то мозгъ не *производитъ* нашего сознанія въ томъ смыслѣ, какъ печень производитъ желчь или почки мочу: онъ служитъ его проводникомъ, физическимъ органомъ психическаго начала: вещество нашего тѣла не порождаетъ сознанія, а ограничиваетъ его. И такимъ образомъ американскій психологъ сходится съ Пиндаромъ: какъ мы видѣли, и этотъ послѣдній тоже признавалъ въ физической жизни тѣла ограниченіе того духовнаго начала, которое можетъ проявлять высшую форму своего сознанія, когда тѣло сковано сномъ.

Итакъ, въ объективной ли формѣ, въ непосредственной вѣрѣ въ существованіе призрачной „души“, тѣни или двойника (*εἴδωλον*) или въ субъективной формѣ, въ признаніи самобытнаго источника нашего сознанія, телепатическія явленія приводятъ къ признанію *независимаго отъ тѣла психическаго начала*.

Но можетъ ли это служить доказательствомъ безсмертія души? Разъ психическое начало, проявляющееся въ нашемъ сознаніи, не есть продуктъ нашего мозга, который можетъ разсматриваться въ качествѣ проводника психической энергіи, то отпадаетъ одинъ изъ аргументовъ противъ *возможности* такого безсмертія — излюбленный аргументъ матеріализма. Но для опроверженія матеріализма въ наши дни нѣтъ нужды прибѣгать къ телепатіи: пока самые факты ея спорны; а когда они станутъ безспорными, будутъ спорить объ ихъ объясненіи. Несостоятельность матеріализма для философски образованнаго ума несомнѣнна на основаніи гораздо болѣе широкихъ и прочныхъ теоретико-познавательныхъ критическихъ со-

[1]) Впрочемъ, относительно явленій „прижизненныхъ призраковъ“ или телепатическихъ галлюцинацій, которыя еще Демокритъ пытался объяснить матеріалистически, возможна оговорка, можно возразить, напр., что „свойства эфира точно такъ же, какъ и механизмъ, и функціи нервной системы еще не достаточно извѣстны, а потому было бы поспѣшнымъ утверждать, что первыя измѣненія, составляющія предполагаемое сопровожденіе мысли, не могутъ сообщаться на разстояніи посредствомъ эфирныхъ колебаній сродному мозгу“. Даже наибольшее разстояніе въ случаяхъ подобныхъ явленій... было бы лишь незначительной дробью тѣхъ разстояній, какія проходитъ волна эфира, отпечатлѣвающая на нашей сѣтчаткѣ образъ звѣзды... Podmore, Studies in psychical research (1897), 267.

ображеній и В. Вундтъ въ своемъ только что вышедшемъ „Введеніи въ философію“ [1]) съ извѣстнымъ правомъ говоритъ о немъ какъ о направленіи отжившемъ. Но вѣдь не одни матеріалисты сомнѣваются въ личномъ безсмертіи. И намъ кажется, что ни признаніе самостоятельнаго источника психической энергіи, ни вѣра въ призраковъ или двойниковъ еще не влечетъ за собой признанія личнаго безсмертія. Въ самомъ дѣлѣ, если наше сознаніе имѣетъ источникъ въ сверхчувственной психической энергіи, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы эта энергія была существомъ личнымъ; и если допустить, что эта энергія, проходя черезъ нашъ мозгъ, испытываетъ извѣстныя ограниченія, какъ это предполагаютъ иные психологи, то не обусловливаютъ ли именно эти ограниченія тѣ личныя особенности и стремленія, которыя составляютъ нашу индивидуальность?

Оставимъ однако философскія соображенія и разсмотримъ тѣ представленія, какія соединяются съ вѣрой въ призраки у древнихъ и у современныхъ дикарей. Возможно ли съ точки зрѣнія самыхъ этихъ представленій говорить о „безсмертной жизни“ призраковъ или отожествлять ихъ съ личностью усопшаго? Древніе во всякомъ случаѣ смотрѣли иначе: *тѣнь* столь же мало отожествляется съ *личностью* усопшаго, какъ его трупъ; сознаніемъ, памятью она иногда вовсе не обладаетъ и наконецъ существованіе ея опредѣляется не какъ безконечная жизнь, а наоборотъ, какъ „совершенная смерть“. Къ тому же самое существованіе призрака или тѣни можетъ прекратиться. Египтяне отличали двойникъ усопшаго, *ка*, отъ его души. Въ случаѣ плохого содержанія могилы или отсутствія культа, *ка* могъ умереть съ голода. Равнымъ образомъ по представленію множества дикихъ племенъ, напримѣръ, эскимосовъ или краснокожихъ, призракъ человѣка подвергается смертельнымъ опасностямъ во время своего путешествія въ загробную страну, для чего онъ нуждается въ особомъ снаряженіи. Онъ можетъ однако погибнуть, пропасть окончательно на пути.

Отсюда мы можемъ вывести то заключеніе, что вѣра въ призрачное существованіе еще не заключаетъ въ себѣ вѣры въ безсмертіе и что слѣдовательно не въ телепатическихъ явленіяхъ и связанныхъ съ ними суевѣріяхъ слѣдуетъ искать источника такого вѣрованія. Безсмертны одни боги и слѣдовательно у боговъ нужно искать источника безсмертія.

[1]) В. Вундтъ. Введеніе въ Философію, перев. подъ моей редакціей. Москва. 1902, изд. Ковчаловскаго.

хотя бы призрачными средствами и оградить себя отъ ихъ посѣщенія, отъ ихъ „вампиризма“. Отдѣльные изъ такихъ обрядовъ указываютъ на настоящій *культъ* мертвыхъ и заставляютъ видѣть въ душѣ усопшаго нѣчто большее, чѣмъ пустой призракъ,— силу высшаго порядка, могущую быть грозной и опасной.

Къ представленіямъ такого рода мы еще вернемся. Но если мертвые вселяютъ ужасъ, это еще не доказываетъ ихъ блаженства, ихъ высшей жизни: они суть прежде всего *мертвецы*, и тѣ народы древности, у которыхъ мы находимъ развитый культъ мертвыхъ, какъ, напр., греки, древніе семиты, египтяне, нерѣдко поражаютъ насъ своими мрачными представленіями о царствѣ смерти.

Смерть обращаетъ въ ничто всякую человѣческую силу, славу, честь и могущество. „Адъ преисподній пришелъ въ движеніе ради тебя, чтобы встрѣтить тебя при входѣ твоемъ“, говоритъ пророкъ Исаія царю Вавилонскому: „онъ согналъ для тебя рефаимовъ (духи усопшихъ)[1]), всѣхъ вождей земли, поднялъ съ престоловъ всѣхъ царей народовъ; всѣ они встаютъ: вотъ и ты сдѣлался безсиленъ, какъ мы и ты сравнялся съ нами. Въ шеолъ (преисподнюю) низвержена гордыня твоя, бряцаніе арфъ твоихъ. Подъ тобою подстилается тлѣніе, и черви — покровъ твой... Это ли тотъ человѣкъ, который колебалъ землю, потрясалъ царства?“ (Ис. XIV, 9—17).

И этому величавому образу пророка вполнѣ соотвѣтствуютъ представленія самихъ вавилонянъ. Въ отрывкахъ, полныхъ захватывающей поэзіи, ихъ древніе тексты описываютъ неумолимое владычество смерти. Сама богиня Иштаръ, спускаясь въ преисподнюю, подчиняется „древнимъ законамъ“: привратники снимаютъ съ нея ея вѣнецъ, ея уборы и одежды, и язвы поражаютъ ея обнаженное тѣло. При видѣ ея, сама богиня смерти падаетъ какъ подрѣзанный тростникъ и говоритъ:

Землю я буду ѣсть вмѣсто хлѣба, слезы пить вмѣсто вина,
Хочу плакать о мужахъ, которые покинули своихъ женъ.
О маленькихъ дѣтяхъ хочу плакать, не успѣвшихъ родиться.

Царство смерти называется „страной безъ возврата“ и „домомъ мрака“. Иштаръ вспоминаетъ:

О домѣ, изъ котораго болѣе не возвращаются вошедшіе,
О пути, который не приводитъ обратно,
О домѣ, въ которомъ вошедшіе удалены отъ свѣта,

[1]) Ср. Schwally. „Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen d. alten Israel und des Judenthums“. 1892 s. 64.

гамъ. Любопытны древніе тексты, относящіеся къ началу III тысячелѣтія до Р. Х., гдѣ описывается, какимъ образомъ царская душа завоевываетъ себѣ въ загробномъ мірѣ соотвѣтственное ей мѣсто. „Небо плачетъ, звѣзды трясутся, стражи боговъ трепещутъ и слуги ихъ бѣгутъ, когда они видятъ царя, который встаетъ какъ духъ, какъ богъ, живущій отцами своими и овладѣвающій своей матерью. Его слуги арканами поймали боговъ, нашли ихъ хорошими и притащили; они связали ихъ, перерѣзали имъ горло и вынули ихъ внутренности, они раздѣлили ихъ и сварили въ горячихъ котлахъ. И царь пожираетъ ихъ силу и ѣстъ ихъ души. Великіе боги идутъ ему на завтракъ, средніе — на обѣдъ, малые — на ужинъ, а старыхъ боговъ и богинь онъ употребляетъ на топливо. Царь жретъ все, что попадается ему по пути. Жадно поглощаетъ онъ все, и его магическая сила дѣлается больше всякой магической силы. Онъ становится наслѣдникомъ могущества, бо̀льшимъ, нежели всѣ наслѣдники, онъ становится господиномъ неба, потому что онъ съѣлъ всѣ вѣнцы и всѣ запястья, съѣлъ мудрость каждаго бога...“ и т. д. Если при жизни онъ притязалъ на сверхъ-человѣческія почести, то сверхъ-человѣкомъ остается онъ и на томъ свѣтѣ, являя образчикъ „господской морали“ въ полномъ смыслѣ этого слова. Хорошо еще, что онъ пожираетъ однихъ боговъ, большихъ и маленькихъ, и не требуетъ тѣхъ человѣческихъ гекатомбъ, какія приносились еще недавно усопшимъ царямъ дагомейцевъ. Загробная участь египетскаго фараона очевидно была исключительной, да и вообще культъ героевъ всюду носитъ характеръ аристократическій, и въ связи съ этимъ у многихъ народовъ мы находимъ представленія о различныхъ мѣстопребываніяхъ душъ — обыкновенное царство смерти для простыхъ смертныхъ и элисіумъ или острова блаженныхъ — для героевъ. Мало-по-малу самый культъ героевъ можетъ демократизироваться и къ лику ихъ могутъ причисляться и обыкновенные смертные: въ позднѣйшія времена греческаго міра титулъ „герой“ или „героиня“ украшаетъ иногда могилы простыхъ рабовъ. Но вначалѣ не было такъ, и не во всякомъ человѣкѣ видѣли образъ божества, дающій безсмертіе.

Среди многихъ дикихъ или полудикихъ воинственныхъ народовъ существовало и существуетъ мнѣніе, что особо завидная блаженная участь ожидаетъ храбрыхъ, павшихъ на полѣ брани, которыхъ, по выраженію Гераклита, чтутъ и боги, и люди. Древніе германцы, индусы, американскіе дикари и другіе раздѣляли вмѣстѣ съ мусульманами вѣру въ будущее блаженство храбраго. Павшаго ждетъ Валгалла, трапеза боговъ, райское блаженство. Храбрость, мужество

есть самая древняя изъ всѣхъ добродѣтелей — доблесть, virtus мужа по преимуществу. Храбрый презираетъ смерть, не боится смерти и этимъ проявляетъ какое-то высшее, *сверхъ-человѣческое* превосходство, превосходство духа надъ животными инстинктами. Онъ одерживаетъ первую духовную побѣду надъ смертью и показываетъ въ своемъ лицѣ своимъ друзьямъ и врагамъ *высшую цѣнность*, которою онъ дорожитъ больше жизни. Отсюда то религіозное отношеніе къ войнѣ, какое мы находимъ у древнихъ, то воодушевленіе, въ которомъ видѣли *наитіе бога браней*. Такимъ образомъ доблесть воина является какъ бы первымъ откровеніемъ высшей силы духа, для которой смерть не существуетъ. А потому величайшимъ подвигомъ героевъ, какъ Геракль или Издубаръ, является реальная побѣда надъ смертью, о которой повѣствуютъ древнія сказанія и пѣсни.

Но не одно мужество доставляетъ загробныя почести: власть правителя, прозорливость, знахарство колдуна, его сношенія съ міромъ духовъ создаютъ ему привилегированное положеніе послѣ смерти. Особое мѣсто занимаетъ культъ праотцевъ, дѣйствительныхъ или вымышленныхъ родоначальниковъ, которые приближаются къ богамъ.

Безсмертіе, высшая потенцированная жизнь составляетъ удѣлъ „безсмертныхъ“ или боговъ, и люди достигаютъ его лишь пріобщаясь богамъ, приближаясь къ нимъ, уподобляясь имъ. Этотъ высшій удѣлъ дается особою милостью боговъ ихъ любимцамъ, ихъ потомкамъ отъ смертныхъ женщинъ. Иногда онъ заслуживается подвигомъ, чаще достигается магическими средствами, какъ у египтянъ. Отдѣльныхъ избранниковъ боги переносятъ живыми на небо; другимъ безсмертіе дается уже за гробомъ. Во всякомъ случаѣ, во всѣхъ этихъ вѣрованіяхъ безсмертіе является *не психологической, а богословской категоріей:* безсмертіе не есть свойство человѣческаго духа, оно есть свойство божеское, сверхчеловѣческое, и если человѣческій духъ признается безсмертнымъ или становится таковымъ, то лишь постольку, поскольку онъ признается божественнымъ по своему происхожденію[1]), или достигаетъ апоѳеозы, пріобщается божественной жизни при помощи самихъ боговъ. Такая апоѳеоза нерѣдко является какъ чудо, имѣвшее мѣсто лишь въ исключительныхъ случаяхъ, столь же необычное, какъ вознесеніе живого человѣка на небо. Но

---

[1]) Божественными по происхожденію являются отдѣльные герои, сподобившіеся безсмертія; божественнымъ по происхожденію признается и человѣческій духъ или двойникъ человѣка, когда онъ надѣляется безсмертною жизнью. Ср. Пиндара. fr 131, *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον. τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν.*

на извѣстной ступени развитія, въ нѣкоторыхъ религіяхъ вѣра въ возможное безсмертіе получаетъ широкое распространеніе, какъ въ связи съ культомъ героевъ, впервые открывшимъ человѣку путь къ божеству, такъ и въ связи съ культами опредѣленныхъ боговъ, *подателей жизни*, какими являются, напр., Озирисъ, Митра, Діонисъ. Чудо безсмертной жизни достигается посредствомъ пріобщенія къ этимъ богамъ, путемъ особаго рода таинствъ, посвященій, мистическихъ жертвъ, магическихъ дѣйствій, фетишей и формулъ. Въ Египтѣ вѣра въ безсмертіе была связана съ культомъ Озириса: мертвецъ, похороненный по особому обряду, подобно Озирису, оживаетъ подобно Озирису и самъ становится Озирисомъ. Равнымъ образомъ соединялись съ Діонисомъ или Митрой участники ихъ таинствъ, и положительное безсмертіе ставилось въ зависимость отъ такого участія, помимо нравственныхъ заслугъ. Магическія средства при погребеніи, или магическія таинства при жизни обусловливаютъ соединеніе съ божествомъ, отъ котораго зависитъ загробное блаженство: „трижды блаженны тѣ изъ смертныхъ, которые сошли въ преисподнюю, узрѣвъ эти таинства, имъ однимъ тамъ жизнь, а для прочихъ все тамъ зло“ [1]). И такимъ образомъ загробная жизнь ставилась въ зависимость отъ правильнаго соблюденія тѣхъ или другихъ обрядовъ, отъ участія въ оргіяхъ, изступленность которыхъ принималась за предвкушеніе духовной жизни, или отъ пріобщенія „таинствамъ“, трапезѣ боговъ, которые даютъ человѣку „пищу безсмертія“.

Такого рода вѣрованія, развивающіяся въ связи съ культомъ героевъ и мистеріями отдѣльныхъ боговъ, пользуются общимъ распространеніемъ, но, несмотря на видимое отличіе отъ древняго анимизма или вѣры въ двойниковъ, соединяются съ ними множествомъ переходовъ. Если царство тѣней представляется печальнымъ отраженіемъ дѣйствительности, то острова блаженныхъ или елисейскія поля являются, наоборотъ, отраженіемъ свѣтлымъ и радостнымъ; но въ общемъ и здѣсь, и тамъ загробная жизнь представляется воспроизведеніемъ и продолженіемъ жизни дѣйствительной: богатый или бѣдный, воинъ, царь, землепашецъ остаются обыкновенно въ прежнемъ своемъ положеніи; только тѣ, которые обезпечили себѣ лучшее будущее участіемъ въ таинствахъ или правильнымъ погребеніемъ, пользуются особеннымъ блаженствомъ: праздность, изобиліе, безконечныя попойки и пиры въ райскихъ кущахъ или дворцахъ, множество рыбы въ водахъ и дичи въ лѣсахъ, прекрасная охота, лихія схватки,

---

[1]) Sophocl. fragm. 753.

неніи съ сѣрымъ и тусклымъ царствомъ тѣней древнихъ грековъ или семитовъ, хотя временами кажется, будто и эти тѣни томятся, страждутъ, что и онѣ не чужды какой-то особенной формы сознанія, что онѣ доступны страсти и могутъ вставать въ образѣ гнѣвныхъ эринній или иныхъ враждебныхъ силъ. Сонъ ихъ болѣе глубокъ, но и онъ не всегда покоенъ: мертвецы бываютъ иногда подвержены *сомнамбулизму* и тревожатъ живыхъ своимъ появленіемъ. Они представляются не совершенно безсознательными (какъ у Гомера), точнѣе, обладающими особою формой сознанія, отличнаго отъ обыденнаго, или же приходящими въ сознаніе лишь въ общеніи съ человѣкомъ, при помощи особыхъ медіумовъ, заклинателей, жертвъ, магическихъ средствъ, обрядовъ и формулъ.

II.

Каково же *происхожденіе* этихъ представленій, и каковы ихъ *основанія*, если не логическія, то хотя бы психологическія?

Сказаннаго достаточно, чтобы отвергнуть нѣкоторыя ошибочныя попытки ихъ объясненія. Такъ, если по Канту единственное разумное основаніе въ пользу вѣры въ безсмертіе заключается въ нашемъ нравственномъ сознаніи, то не подлежитъ сомнѣнію, что нравственныя соображенія не играли никакой роли при возникновеніи представленій о загробномъ мірѣ; вѣра въ призраки или въ царство смерти, гдѣ всѣхъ живыхъ ждетъ равная участь, — совершенно свободна отъ какихъ-либо этическихъ элементовъ. Но если безкорыстные нравственные мотивы не объясняютъ такой вѣры, то столь же тщетны попытки объяснить ее при помощи своекорыстныхъ или эвдемонистическихъ мотивовъ, любовью къ жизни, къ своей собственной личности или личности близкихъ, надеждой, на то, что смерть не уничтожаетъ насъ, что наше я будетъ существовать и за гробомъ. Подобное объясненіе имѣло бы какой-нибудь смыслъ, если бы рѣчь шла о дѣйствительной жизни или о воскресеніи; но невозможно объяснять любовью къ жизни вѣру въ реальность смерти, или надеждой — нѣчто совершенно безнадежное. Естественнѣе было бы надѣяться на полное уничтоженіе и видѣть своего рода утѣшеніе въ отрицаніи загробнаго существованія, представляемаго такимъ образомъ: это и дѣлали иные античные матеріалисты. Равнымъ образомъ, едва ли можно объяснять вѣру въ призраки и мрачныя представленія о преисподней изъ инстинктивнаго страха смерти или изъ инстинкта самосохраненія, проявляющагося въ испуганномъ воображеніи человѣка. Представленія о призракахъ

слишкомъ опредѣленны и своеобразны и вмѣстѣ слишкомъ однородны, чтобы объяснять ихъ однимъ аффектомъ.

Самый страхъ предъ мертвецомъ, предъ трупомъ, какъ бы ни былъ онъ безотчетенъ, связанъ съ представленіемъ о какой-то невидимой силѣ, о томъ *нѣчто*, безъ котораго человѣкъ обратился въ трупъ. *Представленіе* о человѣкѣ, живой образъ его личности такъ мало соотвѣтствуетъ этому трупу; оно относится не къ нему, а къ тому *нѣчто*, которое исчезло, пропало. И такое сознаніе будитъ чувство, что это *нѣчто*, этотъ образъ гдѣ-то живетъ, хотя и безплотною жизнью.

Нерѣдко высказывалась мысль, что представленіе о такомъ независимомъ существованіи *оживленнаго образа* или двойника человѣка, его *привидѣнія* или *призрака* обязано своимъ происхожденіемъ нашимъ *сновидѣніямъ*, — мысль, которую особенно подробно развиваютъ *Тайлоръ* и *Гербертъ Спенсеръ* по слѣдамъ Лукреція. Не отрицая значенія явленій сна, каталепсіи, обморока, для выработки первоначальныхъ представленій о душѣ, о возможности особыхъ формъ ея существованія, особыхъ формъ сознанія, отличныхъ отъ повседневныхъ, наблюдаемыхъ въ бодрственномъ состояніи, мы не видимъ въ простыхъ сновидѣніяхъ не только логическаго, но даже и психологическаго объясненія вѣры въ *реальное существованіе* душъ или безплотныхъ призраковъ. Для тѣхъ, кто въ нихъ вѣритъ, отличіе призраковъ усопшихъ отъ простыхъ сновидѣній состоитъ именно въ томъ, что они не суть простые сны, что они являются наяву, и что даже тамъ, гдѣ они являются во снѣ, они оставляютъ впечатлѣніе какой-то реальной психической силы, отличной отъ человѣка и приходящей въ общеніе съ нимъ.

Эпикуреецъ Лукрецій въ своей страстной полемикѣ противъ суевѣрій и вѣрованій своего вѣка предлагалъ нѣсколько грубое ихъ объясненіе. Но при болѣе объективномъ отношеніи къ фактамъ и при современномъ состояніи нашихъ знаній мы рѣшительно не понимаемъ, почему не объяснять вѣру въ существованіе призраковъ самымъ явленіемъ такихъ призраковъ. Это объясненіе и проще, и естественнѣе, и вмѣстѣ ближе всего относится къ дѣлу. *Доказываютъ* ли что-нибудь такія явленія, служатъ ли они достаточнымъ основаніемъ для признанія загробнаго существованія человѣка — это, разумѣется, вопросъ другой. Простыя галлюцинаціи, очевидно, ничего не доказываютъ, точно такъ же какъ и простыя сновидѣнія. Иное дѣло — такъ называемые „телепатическіе сны“ и „телепатическія галлюцинаціи“: какъ бы мы ихъ ни объясняли, онѣ служатъ

съ тѣмъ нельзя доказывать конкретную реальность и вѣчное существованіе души изъ чистыхъ, отвлеченныхъ понятій: такого рода доказательства неизбѣжно впадаютъ въ тѣ или другіе онтологическіе софизмы, которые никакого знанія не даютъ и дать не могутъ.

Во всякомъ случаѣ, всѣ эти разсудочныя философскія доказательства служатъ, очевидно, не основаніемъ вѣры въ безсмертіе, а развѣ ея оправданіемъ и защитой противъ сомнѣнія или отрицанія. Въ этомъ ихъ преимущественное значеніе. Поэтому-то наиболѣе сильные изъ нихъ суть аргументы чисто полемическіе, направленные противъ матеріализма или иныхъ ученій, пытающихся доказать *невозможность* безсмертія. Но какъ ни сильны такого рода аргументы, они сами по себѣ еще не доказываютъ положительнымъ образомъ того, что защищаютъ. Можно доказать, что духовныя явленія не сводятся къ физическому движенію или что разрушеніе нервно-мозгового аппарата — органа нашей психической жизни — еще не означаетъ непремѣнно разрушенія или упраздненія психическаго начала, проявлявшагося при посредствѣ его функцій, и т. д. Но если это такъ, то все же безсмертіе души этимъ еще не доказывается. То же приходится сказать и о многихъ другихъ аргументахъ, поскольку въ нихъ заключается нѣчто дѣйствительно цѣнное, помимо паралогизмовъ: всѣ они доказываютъ слишкомъ мало и слишкомъ много. Слишкомъ мало — тамъ, гдѣ они доказываютъ самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, несводимость этого начала къ вещественнымъ матеріальнымъ началамъ; слишкомъ много — тамъ, гдѣ они отожествляютъ личную психику, личное самосознаніе человѣка съ этимъ самостоятельнымъ духовнымъ началомъ. Въ первомъ случаѣ признаніе самостоятельности духа или реальности духа и духовной жизни еще нисколько не влечетъ за собой допущенія личнаго безсмертія или признанія того, что наша личная душевная жизнь продолжается вѣчно послѣ разрушенія нашей физической индивидуальности, физическихъ органовъ нашей чувствующей и мыслящей личности. Во второмъ случаѣ личное безсмертіе не только не доказывается, но наоборотъ, легко улетучивается, теряется въ сверхъ-личномъ духовномъ началѣ.

Указанные аргументы имѣютъ однако для насъ существенный интересъ, поскольку, стремясь *оправдать* вѣру въ безсмертіе, они могутъ послужить намъ для раскрытія содержанія этой вѣры. Первоначальныя чувственно-миѳологическія представленія не удовлетворяютъ требованіямъ пробудившейся мысли и развитого, очистившагося нравственнаго чувства. Въ связи съ развитіемъ мысли

лучшихъ изслѣдователей первобытныхъ вѣрованій А. Лангъ въ своей извѣстной книгѣ Myth, ritual and religion (1887), характеризуя умственное состояніе дикаря, на основаніи множества вѣскихъ свидѣтельствъ, показываетъ, что категорія телепатическихъ „фактовъ", привлекающихъ вниманіе „общества психическихъ изслѣдованій", каковы явленія въ моментъ смерти и проч., пользуется широкимъ распространеніемъ среди дикарей обоихъ полушарій и находится въ полномъ соотвѣтствіи съ общимъ ихъ міросозерцаніемъ.

Теперь, *если* эти факты дѣйствительны, — а я полагаю, что нѣкоторые изъ нихъ несомнѣнно дѣйствительны, — то какіе выводы изъ нихъ могутъ быть сдѣланы? Съ точки зрѣнія дикаря отвѣтъ простой: если призракъ является, значитъ онъ существуетъ; если является призракъ отсутствующаго человѣка, который считался живымъ и если впослѣдствіи становится извѣстнымъ, что видѣніе совпало съ моментомъ его смерти, то это служитъ подтвержденіемъ реальности, объективности воспріятія. Съ точки зрѣнія современнаго психолога, который, какъ, напр., Джемсъ, признаетъ дѣйствительность телепатическихъ галлюцинацій, такіе выводы, разумѣется, нуждаются въ критической переработкѣ. Если для наивнаго реализма вещи существуютъ такъ, какъ онѣ являются, то психологія признаетъ, что всякое явленіе обусловлено нашимъ воспріятіемъ, нашею чувственностью, а слѣдовательно — дѣятельностью нашихъ органовъ чувствъ и нашего нервно-мозгового аппарата. Но въ случаѣ вѣщаго сна въ которомъ человѣкъ съ точностью видитъ будущія событія, хотя бы совершенно незначительныя, такое сновидѣніе нельзя объяснить предшествующей дѣятельностью физическихъ органовъ чувствъ, воздѣйствующей на его мозгъ; а равнымъ образомъ нельзя указать тѣ внѣшнія чувственныя впечатлѣнія, при помощи которыхъ онъ могъ бы видѣть явленіе кого-либо изъ близкихъ, умирающаго за сотни верстъ, или событіе, которое совершается черезъ болѣе или менѣе продолжительное время *послѣ* того, какъ оно было видѣно. Пусть безконечно многія причины, которыя въ своемъ дѣйствіи должны привести къ такому событію, существуютъ уже въ данный моментъ — мы видимъ не эти причины и не безконечно сложную совокупность дѣйствій каждой изъ нихъ, а лишь готовый результатъ, который самъ по себѣ есть лишь совершенно случайный моментъ въ процессѣ совмѣстнаго ихъ дѣйствованія и который не можетъ существовать во временномъ порядкѣ до тѣхъ поръ, пока онъ не наступилъ.

Отсюда можно сдѣлать тотъ отрицательный выводъ, какой дѣлаетъ Джемсъ, а именно, что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ мы

Ранѣе христіанства мы находимъ философское ученіе о вѣчной жизни и безсмертіи въ Индіи и въ Греціи, при чемъ и здѣсь, и тамъ такое ученіе связывается съ пробужденіемъ духовной жизни и развитіемъ нравственнаго опыта.

Въ Индіи мистическій идеализмъ стремится постигнуть единую духовную основу всего сущаго, его „самость“ — „атманъ“ или „брахманъ“. Методъ индійской премудрости есть прежде всего методъ мистическаго дѣланія, духовнаго созерцанія, которому предается подвижникъ, прошедшій долгій путь отреченія и аскеза. Конечною цѣлью является откровеніе всякой сверхъ-временной „самости“ всего сущаго, которую подвижникъ находитъ въ глубинѣ своего духа — тамъ, гдѣ теряется его эмпирическая личность, гдѣ исчезаетъ всякая грань между субъектомъ и объектомъ, всякое раздвоеніе между „я“ и „не я“, всякое множество. Достигнувъ этой высшей ступени, подвижникъ уже не отожествляетъ своего „я“ съ своимъ тѣломъ, съ своей психической или физической индивидуальностью. Весь призрачный міръ явленій перестаетъ быть для него реальностью; точнѣе, онъ „овладѣваетъ всѣми мірами“, поскольку самъ онъ овладѣлъ внутри себя ихъ самостью, ихъ „атманомъ“, и отожествился съ нимъ, уничтоживъ актомъ самоотреченія всѣ призрачныя границы между нимъ и собою. Всякое ограниченіе, всякое страданіе перестаетъ для него существовать, и состояніе его описывается, какъ состояніе безсмертія, блаженной вѣчности, иногда какъ состояніе вѣчнаго покоя — „глубокаго сна безъ грезъ“. Всякое индивидуальное сознаніе, очевидно, должно исчезнуть, поскольку такое сознаніе предполагаетъ отличный отъ субъекта объектъ, ограниченіе, раздвоеніе на „я“ и „не я“. Поэтому о *личномъ* безсмертіи говорить нельзя: пока остается личное самосознаніе, личная душевная жизнь — есть время, есть движеніе души, ея скитаніе и переселеніе; пока есть личность, она дѣйствуетъ и страдаетъ и подвергается закону времени — смерти. Религіозные мыслители Индіи признаютъ общепринятыя миѳологическія представленія о различныхъ сферахъ загробныхъ мукъ и блаженства, о безконечномъ рядѣ душескитаній и перевоплощеній, при чемъ судьба каждой души находится въ соотвѣтствіи съ ея внутреннимъ строемъ, ея страстями и поступками. Но такое загробное существованіе, даже на высшихъ своихъ ступеняхъ, еще не есть положительное безсмертіе или „вѣчная“ жизнь: оно преходяще и характеризуется точно такъ же, какъ и тѣ загробныя состоянія, о которыхъ мы говорили ранѣе, т.-е. въ сущности какъ состоянія *смерти*.

ображеній и В. Вундтъ въ своемъ только что вышедшемъ „Введеніи въ философію“ [1]) съ извѣстнымъ правомъ говоритъ о немъ какъ о направленіи отжившемъ. Но вѣдь не одни матеріалисты сомнѣваются въ личномъ безсмертіи. И намъ кажется, что ни признаніе самостоятельнаго источника психической энергіи, ни вѣра въ призраковъ или двойниковъ еще не влечетъ за собой признанія личнаго безсмертія. Въ самомъ дѣлѣ, если наше сознаніе имѣетъ источникъ въ сверхчувственной психической энергіи, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы эта энергія была существомъ личнымъ; и если допустить, что эта энергія, проходя черезъ нашъ мозгъ, испытываетъ извѣстныя ограниченія, какъ это предполагаютъ иные психологи, то не обусловливаютъ ли именно эти ограниченія тѣ личныя особенности и стремленія, которыя составляютъ нашу индивидуальность?

Оставимъ однако философскія соображенія и разсмотримъ тѣ представленія, какія соединяются съ вѣрой въ призраки у древнихъ и у современныхъ дикарей. Возможно ли съ точки зрѣнія самыхъ этихъ представленій говорить о „безсмертной жизни“ призраковъ или отожествлять ихъ съ личностью усопшаго? Древніе во всякомъ случаѣ смотрѣли иначе: *тѣнь* столь же мало отожествляется съ *личностью* усопшаго, какъ его трупъ; сознаніемъ, памятью она иногда вовсе не обладаетъ и наконецъ существованіе ея опредѣляется не какъ безконечная жизнь, а наоборотъ, какъ „совершенная смерть“. Къ тому же самое существованіе призрака или тѣни можетъ прекратиться. Египтяне отличали двойникъ усопшаго, *ка*, отъ его души. Въ случаѣ плохого содержанія могилы или отсутствія культа, *ка* могъ умереть съ голода. Равнымъ образомъ по представленію множества дикихъ племенъ, напримѣръ, эскимосовъ или краснокожихъ, призракъ человѣка подвергается смертельнымъ опасностямъ во время своего путешествія въ загробную страну, для чего онъ нуждается въ особомъ снаряженіи. Онъ можетъ однако погибнуть, пропасть окончательно на пути.

Отсюда мы можемъ вывести то заключеніе, что вѣра въ призрачное существованіе еще не заключаетъ въ себѣ вѣры въ безсмертіе и что слѣдовательно не въ телепатическихъ явленіяхъ и связанныхъ съ ними суевѣріяхъ слѣдуетъ искать источника такого вѣрованія. Безсмертны одни боги и слѣдовательно у боговъ нужно искать источника безсмертія.

---

[1]) В. Вундтъ. Введеніе въ Философію, перев. подъ моей редакціей. Москва. 1902, изд. Кончаловскаго.

самого опыта, самихъ переживаемыхъ откровеній. Но какъ бы то ни было, результаты этого опыта, повидимому, не особенно благопріятны и для наивнаго реализма въ области психологіи, т.-е. для тѣхъ психологовъ-спиритуалистовъ, которые думаютъ, что мы непосредственно познаемъ существо нашего духа въ нашемъ обыденномъ сознаніи или самопознаніи.

Иной характеръ имѣютъ представленія о вѣчной жизни духа въ греческой философіи. Теоретическій интересъ рѣшительно выступаетъ впередъ. Тѣмъ не менѣе и здѣсь новое философское ученіе о безсмертіи является результатомъ пережитого духовнаго опыта и связывается съ углубленіемъ и развитіемъ духовной жизни и философскаго самосознанія.

Единственное философски разработанное ученіе о безсмертіи души принадлежитъ Платону; но онъ не даромъ влагаетъ его въ уста Сократу и дѣлаетъ его предметомъ предсмертной бесѣды Сократа съ учениками: все это ученіе сложилось подъ впечатлѣніемъ личности Сократа, того нравственнаго откровенія, которое Платонъ вынесъ изъ общенія съ нимъ. Если вся жизнь Сократа была дѣятельною проповѣдью сверхъ-чувственнаго идеала разума и добра, то его смерть показала всю мощь и реальность этого идеала, всю превозмогающую силу духа. Сократъ, носитель этой высшей силы, этой сверхъ-чувственной жизни духа, торжествующаго въ самой смерти, является глашатаемъ, благовѣстникомъ безсмертія. Въ немъ и черезъ него Платону открылся новый духовный міръ, міръ идеала, царство „божественныхъ законовъ“ — вѣчныхъ идеальныхъ нормъ всего сущаго. И этотъ умопостигаемый міръ, „въ немъ же правда живетъ“, явился философу безконечно болѣе *истиннымъ*, нежели чувственный міръ явленій.

Самъ Сократъ ничего не училъ о личномъ безсмертіи; а ученикъ Платона, Аристотель, уже рѣшительно отвергалъ его, и въ настоящее время едва ли найдется философъ спиритуалистъ, который рѣшился бы отстаивать *аргументацію* Платона, хотя доказательства его и сводятся главнымъ образомъ къ раскрытію *духовности* нашего разума и *сродства* нашего духа съ тѣмъ вѣчнымъ идеальнымъ началомъ, тѣми вѣчными „идеями“, которыя онъ вмѣщаетъ въ себѣ и мыслитъ въ своихъ понятіяхъ. Въ этомъ, какъ думается намъ, состоитъ главное, пребывающее значеніе платонизма. *Доказать* безсмертіе души, въ строгомъ смыслѣ этого слова, ему не удалось. Но раскрыть самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, выяснить *духовность разума*, которая проявляется въ *апріор-*

гамъ. Любопытны древніе тексты, относящіеся къ началу III тысячелѣтія до Р. Х., гдѣ описывается, какимъ образомъ царская душа завоевываетъ себѣ въ загробномъ мірѣ соотвѣтственное ей мѣсто. „Небо плачетъ, звѣзды трясутся, стражи боговъ трепещутъ и слуги ихъ бѣгутъ, когда они видятъ царя, который встаетъ какъ духъ, какъ богъ, живущій отцами своими и овладѣвающій своей матерью. Его слуги арканами поймали боговъ, нашли ихъ хорошими и притащили; они связали ихъ, перерѣзали имъ горло и вынули ихъ внутренности, они раздѣлили ихъ и сварили въ горячихъ котлахъ. И царь пожираетъ ихъ силу и ѣстъ ихъ души. Великіе боги идутъ ему на завтракъ, средніе — на обѣдъ, малые — на ужинъ, а старыхъ боговъ и богинь онъ употребляетъ на топливо. Царь жретъ все, что попадается ему по пути. Жадно поглощаетъ онъ все, и его магическая сила дѣлается больше всякой магической силы. Онъ становится наслѣдникомъ могущества, бо̀льшимъ, нежели всѣ наслѣдники, онъ становится господиномъ неба, потому что онъ съѣлъ всѣ вѣнцы и всѣ запястья, съѣлъ мудрость каждаго бога...“ и т. д. Если при жизни онъ притязалъ на сверхъ-человѣческія почести, то сверхъ-человѣкомъ остается онъ и на томъ свѣтѣ, являя образчикъ „господской морали“ въ полномъ смыслѣ этого слова. Хорошо еще, что онъ пожираетъ однихъ боговъ, большихъ и маленькихъ, и не требуетъ тѣхъ человѣческихъ гекатомбъ, какія приносились еще недавно усопшимъ царямъ дагомейцевъ. Загробная участь египетскаго фараона очевидно была исключительной, да и вообще культъ героевъ всюду носитъ характеръ аристократическій, и въ связи съ этимъ у многихъ народовъ мы находимъ представленія о различныхъ мѣстопребываніяхъ душъ — обыкновенное царство смерти для простыхъ смертныхъ и элисіумъ или острова блаженныхъ — для героевъ. Мало-по-малу самый культъ героевъ можетъ демократизироваться и къ лику ихъ могутъ причисляться и обыкновенные смертные: въ позднѣйшія времена греческаго міра титулъ „герой“ или „героиня“ украшаетъ иногда могилы простыхъ рабовъ. Но вначалѣ не было такъ, и не во всякомъ человѣкѣ видѣли образъ божества, дающій безсмертіе.

Среди многихъ дикихъ или полудикихъ воинственныхъ народовъ существовало и существуетъ мнѣніе, что особо завидная блаженная участь ожидаетъ храбрыхъ, павшихъ на полѣ брани, которыхъ, по выраженію Гераклита, чтутъ и боги, и люди. Древніе германцы, индусы, американскіе дикари и другіе раздѣляли вмѣстѣ съ мусульманами вѣру въ будущее блаженство храбраго. Павшаго ждетъ Валгалла, трапеза боговъ, райское блаженство. Храбрость, мужество

есть самая древняя изъ всѣхъ добродѣтелей — доблесть, virtus мужа по преимуществу. Храбрый презираетъ смерть, не боится смерти и этимъ проявляетъ какое-то высшее, *сверхъ-человѣческое* превосходство, превосходство духа надъ животными инстинктами. Онъ одерживаетъ первую духовную побѣду надъ смертью и показываетъ въ своемъ лицѣ своимъ друзьямъ и врагамъ *высшую цѣнность*, которою онъ дорожитъ больше жизни. Отсюда то религіозное отношеніе къ войнѣ, какое мы находимъ у древнихъ, то воодушевленіе, въ которомъ видѣли *наитіе бога браней*. Такимъ образомъ доблесть воина является какъ бы первымъ откровеніемъ высшей силы духа, для которой смерть не существуетъ. А потому величайшимъ подвигомъ героевъ, какъ Гераклъ или Издубаръ, является реальная побѣда надъ смертью, о которой повѣствуютъ древнія сказанія и пѣсни.

Но не одно мужество доставляетъ загробныя почести: власть правителя, прозорливость, знахарство колдуна, его сношенія съ міромъ духовъ создаютъ ему привилегированное положеніе послѣ смерти. Особое мѣсто занимаетъ культъ праотцевъ, дѣйствительныхъ или вымышленныхъ родоначальниковъ, которые приближаются къ богамъ.

Безсмертіе, высшая потенцированная жизнь составляетъ удѣлъ „безсмертныхъ“ или боговъ, и люди достигаютъ его лишь пріобщаясь богамъ, приближаясь къ нимъ, уподобляясь имъ. Этотъ высшій удѣлъ дается особою милостью боговъ ихъ любимцамъ, ихъ потомкамъ отъ смертныхъ женщинъ. Иногда онъ заслуживается подвигомъ, чаще достигается магическими средствами, какъ у египтянъ. Отдѣльныхъ избранниковъ боги переносятъ живыми на небо; другимъ безсмертіе дается уже за гробомъ. Во всякомъ случаѣ, во всѣхъ этихъ вѣрованіяхъ безсмертіе является *не психологической, а богословской категоріей:* безсмертіе не есть свойство человѣческаго духа, оно есть свойство божеское, сверхчеловѣческое, и если человѣческій духъ признается безсмертнымъ или становится таковымъ, то лишь постольку, поскольку онъ признается божественнымъ по своему происхожденію[1]), или достигаетъ апоѳеозы, пріобщается божественной жизни при помощи самихъ боговъ. Такая апоѳеоза нерѣдко является какъ чудо, имѣвшее мѣсто лишь въ исключительныхъ случаяхъ, столь же необычное, какъ вознесеніе живого человѣка на небо. Но

---

[1]) Божественными по происхожденію являются отдѣльные герои, сподобившіеся безсмертія; божественнымъ по происхожденію признается и человѣческій духъ или двойникъ человѣка, когда онъ надѣляется безсмертною жизнью. Ср. Пиндара. fr 131, *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον. τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν.*

дѣляетъ его значеніе Аристотель (Метаф. I, 6); универсальныя понятія, общія нормы, общія опредѣленія доступны намъ лишь въ области „дѣлъ человѣческихъ“, гдѣ разумъ человѣка является законодателемъ, гдѣ онъ не выходитъ за свои естественныя границы. Въ-третьихъ, какъ уже было указано, истинное знаніе, состоящее въ пониманіи человѣкъ можетъ черпать исключительно „изъ себя самого“, т.-е. изъ самодѣятельности собственнаго разума, такъ какъ безъ такой самодѣятельности нѣтъ и не можетъ быть пониманія; усвоить извнѣ общія понятія или общія опредѣленія, запомнить ихъ — еще не значитъ *понять* ихъ, усвоить ихъ смыслъ: разумъ опять-таки лишь изъ себя самого можетъ прійти къ пониманію *общаго*,— общихъ нормъ, отношеній, сходствъ, различій свойствъ. Это общее есть нѣчто *мыслимое* нами: вѣдь въ опытѣ намъ даны лишь единичныя чувственныя впечатлѣнія, а все мыслимое предполагаетъ дѣятельность мысли. Наконецъ, въ-четвертыхъ, конечною цѣлью разума является, „познаніе блага“, безъ котораго разумъ былъ бы безцѣльнымъ, а слѣдовательно и безсмысленнымъ: такимъ образомъ, уже у Сократа смыслъ разума полагается въ идеалѣ блага или въ идеѣ блага, которое составляетъ его конечную цѣль. Но не есть ли она конечная цѣль всего, что только имѣетъ разумъ, цѣль всякаго существованія, если только оно вообще имѣетъ какой-нибудь смыслъ? Отсюда одинъ шагъ къ *телеологическому объясненію* природы,— шагъ, который, повидимому, былъ сдѣланъ уже самимъ Сократомъ[1]).

Къ благу стремится все живое; но не достаточно его хотѣть, нужно знать, въ чемъ оно состоитъ и какъ его достигать. Такое знаніе есть условіе благого дѣйствія и къ нему сводится подлинно человѣческая добродѣтель: человѣкъ, обладающій ею, поступаетъ не по случайнымъ психологическимъ мотивамъ или аффектамъ, а по разумнымъ *основаніямъ*. Эта добродѣтель сама по себѣ является высшею, безотносительною цѣнностью, дѣлающею нашу жизнь праведною, осмысленною и блаженною. Наоборотъ, величайшимъ зломъ для человѣка является невѣдѣніе, заставляющее его жить противно разуму. Добродѣтель есть безусловное благо; но именно поэтому она, съ точки зрѣнія Сократа, влечетъ за собой и внѣшнее благополучіе, поскольку разумная человѣческая жизнь естественно должна вести къ благимъ послѣдствіямъ въ мірѣ, устроенномъ высшимъ Разумомъ. Этотъ высшій Разумъ есть конечное *требованіе* философіи Сократа: если наше существованіе имѣетъ смыслъ — а въ этомъ

---

[1]) Ср. Меморабиліи Ксенофонта, I, 4 и IV, 3.

или чувственныя наслажденія — словомъ осуществленіе всѣхъ мечтаній въ мірѣ сладкихъ грезъ.

Представленія о загробной жизни въ царствѣ Озириса даютъ хорошую иллюстрацію подобныхъ вѣрованій. Загробная страна Аалу имѣетъ наибольшее сходство съ Нильской дельтой; здѣсь живутъ усопшіе, ѣдятъ и пьютъ, сражаются съ врагами, ходятъ на охоту, играютъ въ шашки — въ крайнемъ случаѣ, за отсутствіемъ партнера, съ своею собственной душой; они приносятъ жертвы, ѣздятъ на лодкахъ и болѣе всего занимаются земледѣліемъ, пашутъ, сѣютъ и жнутъ чудесную, гиганскую пшеницу, родящуюся всегда въ изобиліи. Чтобы обезпечить усопшимъ лучшую участь, имъ приносили жертвы — все для нихъ необходимое — утварь, животныхъ, хлѣба, плоды, рабовъ, наложницъ. Чтобы превратить дѣйствительную посуду въ призрачную, греки ее разбивали; египтяне, наоборотъ, бальзамировали животныхъ, принесенныхъ въ жертву, потому что существованіе *Ка* зависѣло отъ сохраненія тѣла — муміи. Большая стоимость подобныхъ жертвъ въ Египтѣ, какъ въ другихъ мѣстахъ, навела на мысль замѣнять ихъ статуэтками, изображающими скотъ, домашнюю птицу, рабовъ и рабынь: при посредствѣ магическихъ формулъ, эти куклы должны были получить жизнь въ загробномъ мірѣ. Кромѣ статуэтокъ и рельефовъ на жертвенныхъ столахъ, на стѣнахъ гробницъ мы находимъ множество писанныхъ картинъ, изображающихъ всю жизнь древняго Египта — всевозможныя сельско-хозяйственныя и домашнія работы, охоту, игры и т. д. Эта стѣнная живопись имѣла ту же цѣль, что и статуэтки: мертвый могъ оживить изображенія посредствомъ магическихъ заговоровъ и заставить работать всю нарисованную дворню; онъ кормится нарисованной пищей, охотится за нарисованной дичью и пьетъ нарисованное пиво. Такой шагъ былъ естественъ: чтобы служить покойнику на томъ свѣтѣ, вещь все равно должна была обратиться въ призракъ, т.-е. *въ живой образъ* (εἴδωλον). Но въ крайнемъ случаѣ можно было обойтись и безъ изображеній, ибо магія, сообщавшая имъ жизнь, очевидно, могла создать и самые образы. Магическая формула стала замѣнять жертвы: „царственное жертвоприношеніе да будетъ принесено богу Озирису, чтобы онъ далъ тысячу быковъ, тысячу гусей, тысячу хлѣбовъ усопшему такому-то“... вотъ обычная формула, начертанная на безчисленномъ множествѣ надгробныхъ камней.

Такимъ образомъ и здѣсь загробный міръ является лишь яркимъ, хотя и безплотнымъ отраженіемъ дѣйствительности, волшебнымъ видѣніемъ, вызваннымъ магіей желанія. Посмертное блаженство, по-

нимаемое какъ конечное осуществленіе земныхъ желаній, является здѣсь во всемъ своемъ ничтожествѣ: блаженство египетскаго помѣщика, который тѣшится призраками рабовъ и наложницъ, быковъ и гусей, призраками куколъ и стѣнныхъ рисунковъ; блаженство вѣчной попойки, о которомъ мечтаетъ дикарь, или блаженство вѣчнаго разврата въ загробномъ гаремѣ; блаженство той кровожадной оргіи, какой предается душа дагомейскаго короля, или какая грезится душѣ усопшаго фараона въ выше приведенномъ текстѣ, — все это такіе виды блаженства, которые находятъ себѣ настоящее мѣсто въ аду Сведенборга. Въ буддизмѣ мы находимъ ихъ правильную оцѣнку: надъ всѣми призрачными сферами небесъ помѣщается пробужденіе нирваны.

Итакъ, каковы же основанія той вѣры въ безсмертіе, которая зарождается въ античныхъ религіяхъ? Это *вѣра въ безсмертныхъ боговъ* и *вѣра въ героя*, въ высшее божественное достоинство человѣческой личности, проявляющееся въ его силѣ, доблести и красотѣ. Такая вѣра обусловливается своего рода *откровеніемъ*, поскольку эта высшая цѣнность человѣческой личности, дѣйствительно, *открывается* человѣку, переживается, испытывается имъ на дѣлѣ и порождаетъ въ немъ несомнѣнное убѣжденіе, — такое же убѣжденіе, какое онъ имѣетъ относительно реальнаго существованія своихъ боговъ. Поэтому, какъ ни наивна такая вѣра, ея духовно-нравственнаго значенія и силы, ея убѣдительности умалять нельзя. Съ другой стороны, однако, она несомнѣнно представляетъ весьма шаткое основаніе въ пользу безсмертія души: боги древнихъ оказались мнимыми, блаженство ихъ — призрачнымъ и незавиднымъ. Доблесть героя, его красота и сила не являются достаточнымъ залогомъ безсмертія и не могутъ отмѣнить словъ самаго сильнаго, доблестнаго и божественнаго изо всѣхъ нихъ:

О, Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся!

Представленія о духѣ и духовная жизнь.

1.

Если у насъ нѣтъ и не можетъ быть эмпирическихъ доказательствъ вѣчности и безсмертія, то, повидимому, дѣло обстоитъ не лучше съ доказательствами умозрительными. Безсмертная жизнь духа не относится къ области чувственныхъ явленій, которыя можно было бы познать путемъ чувственнаго опыта; но вмѣстѣ

гаемое — *идея*. Въ дѣйствительности такимъ идеямъ соотвѣтствуетъ не единичное, а общее — *роды* и *виды*, которые опять-таки не воспринимаются нами, а мыслятся въ нашихъ безплотныхъ понятіяхъ. Идея есть то, что составляетъ содержаніе понятія, его *смыслъ* — смыслъ нашей мысли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ идеями опредѣляется сущность вещей, — *что такое*, что̀ есть каждая вещь по своему классу, роду, виду, свойству. Въ совокупности идей заключается *смыслъ* всѣхъ родовъ и видовъ вещей, ихъ *суть*, ихъ умопостигаемая сущность.

Мы не можемъ вдаваться здѣсь въ изложеніе и разборъ всей философіи Платона: *идеи*, при помощи которыхъ мы мыслимъ и познаемъ и которыя составляютъ предметъ, содержаніе нашихъ понятій, суть для него не продукты нашей мысли или фантазіи, а вѣчныя, хотя и сверхъ-чувственныя реальности, которыя однѣ обладаютъ неизмѣннымъ, истиннымъ бытіемъ въ отличіе отъ міра явленій: эти послѣднія непрестанно возникаютъ и уничтожаются въ потокѣ временнаго существованія; въ ихъ вѣчной смѣнѣ пребываютъ неизмѣнно только роды и виды — отраженія идей. Родъ и видъ есть *законъ* индивидуальности; идея есть норма вещей. И норма всѣхъ нормъ, верховная идея всѣхъ идей есть *идея блага*, солнце умопостигаемаго міра, отъ котораго весь онъ заимствуетъ свой свѣтъ и жизнь. Она есть идеалъ по преимуществу и заключаетъ въ себѣ конечный смыслъ всего — конечную, высшую цѣль въ царствѣ цѣлей, которая осмысливаетъ всѣ прочія подчиненныя цѣли и нормы. Таковъ духовный міръ Платона, для изображенія котораго онъ нашелъ столько дивныхъ красокъ и образовъ. Вся чувственная дѣйствительность является ему лишь призрачною тѣнью этого идеала, — въ такой полнотѣ, въ такомъ ослѣпительномъ сіяніи онъ встаетъ передъ его философской мыслью.

Но оставимъ метафизику Платона. Мы вспомнили здѣсь о ней лишь для того, чтобы лучше уяснить самую теорію познанія Платона, а съ нею вмѣстѣ и его ученіе о разумѣ. Цѣль нашего мышленія, нашего познанія въ томъ, чтобы понять *смыслъ* познаваемыхъ вещей: то, что мы понимаемъ въ нихъ, ихъ смыслъ, есть очевидно не внѣшняя чувственная *вещь*, а именно *идея*, т.-е. предметъ мысли. Содержаніе нашихъ понятій составляютъ опять-таки не конкретныя вещи или представленія, а мысли или идеи. Платонъ признаетъ, что наша мысль имѣетъ дѣйствительно существующій предметъ, что *идея* дѣйствительно существуетъ и составляетъ конечную цѣль нашего разума. Въ нашей земной дѣйствительности

зарождается критика прежнихъ вѣрованій; въ связи съ развитіемъ духовной жизни, духовно-нравственнаго опыта, возникаютъ новыя, возвышенныя представленія о вѣчной жизни духа. И умозрительная психологія стремится развить эти новыя представленія въ ихъ отличіи отъ прежнихъ или же посредствовать между тѣми и другими, т.-е. между вѣрованіями въ *загробное существованіе* и новыми идеями *о вѣчной жизни*.

Мы уже видѣли, что загробное существованіе въ царствѣ смерти не только не предполагаетъ безсмертія, но, наоборотъ, представляется первоначально крайнею противоположностью вѣчной жизни — вѣчною смертью. Поэтому насъ не должно удивлять, что у многихъ философовъ и религіозныхъ мыслителей, древнихъ и новыхъ, идея „вѣчной жизни“ также является иногда независимо отъ идеи о личномъ безсмертіи. Чтобы не ходить далеко за примѣрами, укажемъ хотя бы на гр. Толстого, который признаетъ вѣчную жизнь безъ личнаго безсмертія. То же самое мы находимъ у нѣкоторыхъ мыслителей-пантеистовъ, какъ, напр., у Спинозы, или у другихъ философовъ, какъ Аристотель: и тотъ и другой признаютъ „вѣчную жизнь“, первый — въ „умной любви къ Богу“ или единеніи съ Нимъ, второй — въ дѣятельности „творческаго разума“ въ человѣкѣ, что не мѣшаетъ обоимъ отрицать личное безсмертіе. Графъ Толстой ссылается на тѣ евангельскіе тексты, въ которыхъ говорится „о жизни“ или „жизни вѣчной“ не какъ о чемъ-то загробномъ или будущемъ, а какъ о пребывающемъ и настоящемъ. Таковы, напр., слова: „сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3). Содержаніемъ, сущностью вѣчной жизни ставится совершенное *Богосознаніе;* „вѣчная жизнь“ является здѣсь не предметомъ умозрѣнія или чаянія, а предметомъ реальнаго духовнаго или нравственнаго опыта: жизнь явилась (1 Іоан. 1, 2), открылась, дана (ib., 5, 11); тотъ, кто имѣетъ Сына, имѣетъ жизнь (ib. 5, 12); тотъ, Кто вѣруетъ въ Него, *испытываетъ* ее уже въ настоящемъ, „вкушаетъ“ ее; въ немъ открывается „источникъ воды живой, текущій въ жизнь вѣчную“. Такимъ образомъ *вѣчность* этой жизни опредѣляется не ея продолжительностью въ будущемъ, а ея абсолютнымъ непреходящимъ *содержаніемъ*, которое сознается какъ высшая божественная *цѣнность*. Она признается вѣчной сама по себѣ, безотносительно. Разумѣется, евангелистъ далекъ отъ *отрицанія* личнаго безсмертія, но въ приведенныхъ текстахъ говорится о вѣчной жизни, которая дана уже въ настоящемъ.

анѣе христіанства мы находимъ философское ученіе о вѣчной
и и безсмертіи въ Индіи и въ Греціи, при чемъ и здѣсь,
мъ такое ученіе связывается съ пробужденіемъ духовной жизни
звитіемъ нравственнаго опыта.

ь Индіи мистическій идеализмъ стремится постигнуть единую
зную основу всего сущаго, его „самость“ — „атманъ“ или
хманъ“. Методъ индійской премудрости есть прежде всего ме-
мистическаго дѣланія, духовнаго созерцанія, которому пре-
я подвижникъ, прошедшій долгій путь отреченія и аскеза.
чною цѣлью является откровеніе всякой сверхъ-временной
ости“ всего сущаго, которую подвижникъ находитъ въ глубинѣ
о духа — тамъ, гдѣ теряется его эмпирическая личность, гдѣ
аетъ всякая грань между субъектомъ и объектомъ, всякое
оеніе между „я“ и „не я“, всякое множество. Достигнувъ этой
ей ступени, подвижникъ уже не отожествляетъ своего „я“
воимъ тѣломъ, съ своей психической или физической индиви-
ностью. Весь призрачный міръ явленій перестаетъ быть для
реальностью; точнѣе, онъ „овладѣваетъ всѣми мірами“, по-
ку самъ онъ овладѣлъ внутри себя ихъ самостью, ихъ „атма-
“, и отожествился съ нимъ, уничтоживъ актомъ самоотреченія
призрачныя границы между нимъ и собою. Всякое ограниченіе,
ое страданіе перестаетъ для него существовать, и состояніе его
ывается, какъ состояніе безсмертія, блаженной вѣчности, иногда
состояніе вѣчнаго покоя — „глубокаго сна безъ грезъ“. Вся-
индивидуальное сознаніе, очевидно, должно исчезнуть, поскольку
е сознаніе предполагаетъ отличный отъ субъекта объектъ,
личеніе, раздвоеніе на „я“ и „не я“. Поэтому о *личномъ*
мертіи говорить нельзя: пока остается личное самосознаніе,
ая душевная жизнь — есть время, есть движеніе души, ея
аніе и переселеніе; пока есть личность, она дѣйствуетъ и
аетъ и подвергается закону времени — смерти. Религіозные
ители Индіи признаютъ общепринятыя миѳологическія пред-
енія о различныхъ сферахъ загробныхъ мукъ и блаженства,
зконечномъ рядѣ душескитаній и перевоплощеній, при чемъ
ба каждой души находится въ соотвѣтствіи съ ея внутреннимъ
емъ, ея страстями и поступками. Но такое загробное существо-
, даже на высшихъ своихъ ступеняхъ, еще не есть положи-
ное безсмертіе или „вѣчная“ жизнь: оно преходяще и характе-
ется точно такъ же, какъ и тѣ загробныя состоянія, о кото-
мы говорили ранѣе, т.-е. въ сущности какъ состоянія *смерти*.

Наоборотъ, тамъ, гдѣ начинается вѣчная жизнь, гдѣ исчезаетъ смерть, тамъ вмѣстѣ съ нею исчезаетъ и все смертное, все частное, личное, человѣческое. Безсмертіе, вѣчная жизнь, составляющая конечную цѣль, достигается путемъ самоупраздненія и начинается тамъ, гдѣ теряется личность съ ея неизбѣжными границами.

Эта особенность, какъ сказано, встрѣчается и во множествѣ другихъ, позднѣйшихъ ученій. *Доказательствъ* личнаго безсмертія мы въ индійской теософіи не находимъ, если не считать нѣсколькихъ довольно слабыхъ, схоластическихъ аргументовъ, носящихъ экзотерическій характеръ, напр. у нѣкоторыхъ коментаторовъ Веданты, при чемъ эти аргументы преслѣдуютъ *апологетическую* цѣль, доказывая отличіе духа отъ тѣла. Въ общемъ вѣчная жизнь не доказывается, а раскрывается, какъ основной фактъ духовнаго опыта: она-то и есть внутренняя реальность или дѣйствительность всего сущаго, его „самость“ или *атманъ*, чистый всеединый Духъ.

Цѣль этого ученія — чисто практическая — въ искупленіи отъ лжи, грѣха и смерти, въ пріобрѣтеніи вѣчной жизни. Любопытно, что если „раціональная психологія“ въ древней и новой европейской философіи отправляется отъ единства нашего сознанія, отъ тожества нашего „я“, чтобы доказать существованіе нашей души, какъ пребывающей индивидуальной субстанціи, то индійская философія, наоборотъ, въ вѣчно тожественномъ субъектѣ нашей сознающей личности усматриваетъ сверхъ-временное и сверхъ-личное начало. „Я“ какъ субъектъ, какъ самость, пребывающая тожественною, отличается отъ „я“ какъ объекта — отъ того „я“, которое, въ отличіе отъ перваго, составляетъ опредѣленный предметъ сознанія, т.-е. отъ того душевнаго и тѣлеснаго существа, которое составляетъ мою конкретную личность. Личная душа можетъ пережить тѣло, но не она есть подлинно сущая самость: она есть, какъ и тѣло, лишь „ножны“, оболочка вѣчнаго духа.

Главный интересъ этой философіи состоитъ въ томъ пути, который къ ней ведетъ: въ ея положеніяхъ убѣждаются не разсужденіемъ, а духовнымъ дѣланіемъ, продолжительнымъ подвигомъ, самоотрицаніемъ личности, личной воли, желанія, чувственности. Такой опытъ, какъ мы имѣемъ смѣлость думать, безконечно интереснѣе и поучительнѣе многихъ и многихъ экспериментовъ новѣйшихъ псевдо-психологовъ „душемѣровъ“. Правда, и здѣсь нужно отличать опытъ отъ выводовъ, изъ него дѣлаемыхъ; однако и эти послѣдніе должны быть принимаемы въ расчетъ для пониманія

самого опыта, самихъ переживаемыхъ откровеній. Но какъ бы то ни было, результаты этого опыта, повидимому, не особенно благопріятны и для наивнаго реализма въ области психологіи, т.-е. для тѣхъ психологовъ-спиритуалистовъ, которые думаютъ, что мы непосредственно познаемъ существо нашего духа въ нашемъ обыденномъ сознаніи или самопознаніи.

Иной характеръ имѣютъ представленія о вѣчной жизни духа въ греческой философіи. Теоретическій интересъ рѣшительно выступаетъ впередъ. Тѣмъ не менѣе и здѣсь новое философское ученіе о безсмертіи является результатомъ пережитого духовнаго опыта и связывается съ углубленіемъ и развитіемъ духовной жизни и философскаго самосознанія.

Единственное философски разработанное ученіе о безсмертіи души принадлежитъ Платону; но онъ не даромъ влагаетъ его въ уста Сократу и дѣлаетъ его предметомъ предсмертной бесѣды Сократа съ учениками: все это ученіе сложилось подъ впечатлѣніемъ личности Сократа, того нравственнаго откровенія, которое Платонъ вынесъ изъ общенія съ нимъ. Если вся жизнь Сократа была дѣятельною проповѣдью сверхъ-чувственнаго идеала разума и добра, то его смерть показала всю мощь и реальность этого идеала, всю превозмогающую силу духа. Сократъ, носитель этой высшей силы, этой сверхъ-чувственной жизни духа, торжествующаго въ самой смерти, является глашатаемъ, благовѣстникомъ безсмертія. Въ немъ и черезъ него Платону открылся новый духовный міръ, міръ идеала, царство „божественныхъ законовъ“ — вѣчныхъ идеальныхъ нормъ всего сущаго. И этотъ умопостигаемый міръ, „въ немъ же правда живетъ“, явился философу безконечно болѣе *истиннымъ*, нежели чувственный міръ явленій.

Самъ Сократъ ничего не училъ о личномъ безсмертіи; а ученикъ Платона, Аристотель, уже рѣшительно отвергалъ его, и въ настоящее время едва ли найдется философъ спиритуалистъ, который рѣшился бы отстаивать *аргументацію* Платона, хотя доказательства его и сводятся главнымъ образомъ къ раскрытію *духовности* нашего разума и *сродства* нашего духа съ тѣмъ вѣчнымъ идеальнымъ началомъ, тѣми вѣчными „идеями“, которыя онъ вмѣщаетъ въ себѣ и мыслитъ въ своихъ понятіяхъ. Въ этомъ, какъ думается намъ, состоитъ главное, пребывающее значеніе платонизма. *Доказать* безсмертіе души, въ строгомъ смыслѣ этого слова, ему не удалось. Но раскрыть самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, выяснить *духовность разума*, которая проявляется въ *апріор-*

ображеній и В. Вундтъ въ своемъ только что вышедшемъ „Введеніи въ философію“ [1]) съ извѣстнымъ правомъ говоритъ о немъ какъ о направленіи отжившемъ. Но вѣдь не одни матеріалисты сомнѣваются въ личномъ безсмертіи. И намъ кажется, что ни признаніе самостоятельнаго источника психической энергіи, ни вѣра въ призраковъ или двойниковъ еще не влечетъ за собой признанія личнаго безсмертія. Въ самомъ дѣлѣ, если наше сознаніе имѣетъ источникъ въ сверхчувственной психической энергіи, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы эта энергія была существомъ личнымъ; и если допустить, что эта энергія, проходя черезъ нашъ мозгъ, испытываетъ извѣстныя ограниченія, какъ это предполагаютъ иные психологи, то не обусловливаютъ ли именно эти ограниченія тѣ личныя особенности и стремленія, которыя составляютъ нашу индивидуальность?

Оставимъ однако философскія соображенія и разсмотримъ тѣ представленія, какія соединяются съ вѣрой въ призраки у древнихъ и у современныхъ дикарей. Возможно ли съ точки зрѣнія самыхъ этихъ представленій говорить о „безсмертной жизни“ призраковъ или отожествлять ихъ съ личностью усопшаго? Древніе во всякомъ случаѣ смотрѣли иначе: *тѣнь* столь же мало отожествляется съ *личностью* усопшаго, какъ его трупъ; сознаніемъ, памятью она иногда вовсе не обладаетъ и наконецъ существованіе ея опредѣляется не какъ безконечная жизнь, а наоборотъ, какъ „совершенная смерть“. Къ тому же самое существованіе призрака или тѣни можетъ прекратиться. Египтяне отличали двойникъ усопшаго, *ка*, отъ его души. Въ случаѣ плохого содержанія могилы или отсутствія культа, *ка* могъ умереть съ голода. Равнымъ образомъ по представленію множества дикихъ племенъ, напримѣръ, эскимосовъ или краснокожихъ, призракъ человѣка подвергается смертельнымъ опасностямъ во время своего путешествія въ загробную страну, для чего онъ нуждается въ особомъ снаряженіи. Онъ можетъ однако погибнуть, пропасть окончательно на пути.

Отсюда мы можемъ вывести то заключеніе, что вера въ призрачное существованіе еще не заключаетъ въ себѣ вѣры въ безсмертіе и что слѣдовательно не въ телепатическихъ явленіяхъ и связанныхъ съ ними суевѣріяхъ слѣдуетъ искать источника такого вѣрованія. Безсмертны одни боги и слѣдовательно у боговъ нужно искать источника безсмертія.

---

[1]) В. Вундтъ. Введеніе въ Философію, перев. подъ моей редакціей. Москва. 1902, изд. Ковчаловскаго.

III.

Обращаясь къ загробнымъ вѣрованіямъ дикарей и древнихъ народовъ, мы находимъ въ нихъ однако не одно представленіе о призрачномъ царствѣ тѣней. На ряду съ нимъ и отчасти даже въ противорѣчіи съ нимъ мы находимъ представленіе о душѣ усопшаго какъ существѣ высшаго порядка, достойнаго чести и поклоненія: мертвые суть *блаженные*, обладающіе высшею жизнью, требующіе божественныхъ жертвъ и ведущіе за гробомъ высшую жизнь, аналогичную божеской. Повидимому не можетъ быть ничего болѣе противоположнаго — смерть и жизнь, адъ и рай, или точнѣе адъ и элисіумъ. И однако, оба порядка представленій теряются въ глубинѣ вѣковъ и, существуя на ряду другъ съ другомъ, нерѣдко соединяются, переходятъ одно въ другое. Такой переходъ отчасти вызывается самымъ *культомъ мертвыхъ:* культъ приближаетъ ихъ къ богамъ, а слѣдовательно и къ безсмертію боговъ.

Въ XXIII пѣснѣ Иліады мы находимъ повѣствованіе о сожженіи тѣла Патрокла и о его поминкахъ. Обильныя жертвы, которыя ему приносятся, — между прочимъ и человѣческія жертвы и почести, которыхъ онъ требуетъ, несомнѣнно заставляютъ видѣть въ немъ нѣчто большее, чѣмъ пустую безкровную тѣнь. Роскошныя микенскія гробницы или гробницы египтянъ тоже указываютъ, что мертвые, какъ предметы особаго культа, сближаются съ богами. Такое сближеніе, апоѳеоза человѣка, культъ героевъ, есть явленіе слишкомъ извѣстное, чтобы подробно на немъ останавливаться. Когда начался этотъ культъ, когда люди увидали впервые нѣчто божественное, сверхчеловѣческое въ своихъ усопшихъ вождяхъ или отцахъ, — это неизвѣстно, да и безразлично. Важенъ самый фактъ, самое образованіе представленія героя — сверхъ-человѣка, полубога, какими являются „богоравные“ герои Гомера или герои другихъ народовъ.

Культъ знатныхъ усопшихъ — колдуновъ, великихъ воиновъ, вождей, князей, царей, значительно способствовалъ росту и развитію такихъ представленій: такой культъ уже самъ по себѣ указываетъ на сверхъ-человѣческое достоинство чтимыхъ мертвецовъ и вмѣстѣ онъ связывается съ особенными представленіями о ихъ загробной участи, иногда — также съ особенными видѣніями, откровеніями, оракулами. Мы видѣли, въ какихъ мрачныхъ краскахъ является участь мертвыхъ въ нѣкоторыхъ египетскихъ памятникахъ; и однако съ культомъ усопшихъ царей связываются представленія совершенно другого характера въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ душа усопшаго возносится къ бо-

гамъ. Любопытны древніе тексты, относящіеся къ началу III тысячелѣтія до Р. Х., гдѣ описывается, какимъ образомъ царская душа завоевываетъ себѣ въ загробномъ мірѣ соотвѣтственное ей мѣсто. „Небо плачетъ, звѣзды трясутся, стражи боговъ трепещутъ и слуги ихъ бѣгутъ, когда они видятъ царя, который встаетъ какъ духъ, какъ богъ, живущій отцами своими и овладѣвающій своей матерью. Его слуги арканами поймали боговъ, нашли ихъ хорошими и притащили; они связали ихъ, перерѣзали имъ горло и вынули ихъ внутренности, они раздѣлили ихъ и сварили въ горячихъ котлахъ. И царь пожираетъ ихъ силу и ѣстъ ихъ души. Великіе боги идутъ ему на завтракъ, средніе — на обѣдъ, малые — на ужинъ, а старыхъ боговъ и богинь онъ употребляетъ на топливо. Царь жретъ все, что попадается ему по пути. Жадно поглощаетъ онъ все, и его магическая сила дѣлается больше всякой магической силы. Онъ становится наслѣдникомъ могущества, бо̀льшимъ, нежели всѣ наслѣдники, онъ становится господиномъ неба, потому что онъ съѣлъ всѣ вѣнцы и всѣ запястья, съѣлъ мудрость каждаго бога...“ и т. д. Если при жизни онъ притязалъ на сверхъ-человѣческія почести, то сверхъ-человѣкомъ остается онъ и на томъ свѣтѣ, являя образчикъ „господской морали“ въ полномъ смыслѣ этого слова. Хорошо еще, что онъ пожираетъ однихъ боговъ, большихъ и маленькихъ, и не требуетъ тѣхъ человѣческихъ гекатомбъ, какія приносились еще недавно усопшимъ царямъ дагомейцевъ. Загробная участь египетскаго фараона очевидно была исключительной, да и вообще культъ героевъ всюду носитъ характеръ аристократическій, и въ связи съ этимъ у многихъ народовъ мы находимъ представленія о различныхъ мѣстопребываніяхъ душъ — обыкновенное царство смерти для простыхъ смертныхъ и элисіумъ или острова блаженныхъ — для героевъ. Мало-по-малу самый культъ героевъ можетъ демократизироваться и къ лику ихъ могутъ причисляться и обыкновенные смертные: въ позднѣйшія времена греческаго міра титулъ „герой“ или „героиня“ украшаетъ иногда могилы простыхъ рабовъ. Но вначалѣ не было такъ, и не во всякомъ человѣкѣ видѣли образъ божества, дающій безсмертіе.

Среди многихъ дикихъ или полудикихъ воинственныхъ народовъ существовало и существуетъ мнѣніе, что особо завидная блаженная участь ожидаетъ храбрыхъ, павшихъ на полѣ брани, которыхъ, по выраженію Гераклита, чтутъ и боги, и люди. Древніе германцы, индусы, американскіе дикари и другіе раздѣляли вмѣстѣ съ мусульманами вѣру въ будущее блаженство храбраго. Павшаго ждетъ Валгалла, трапеза боговъ, райское блаженство. Храбрость, мужество

есть самая древняя изъ всѣхъ добродѣтелей — доблесть, virtus мужа по преимуществу. Храбрый презираетъ смерть, не боится смерти и этимъ проявляетъ какое-то высшее, *сверхъ-человѣческое* превосходство, превосходство духа надъ животными инстинктами. Онъ одерживаетъ первую духовную побѣду надъ смертью и показываетъ въ своемъ лицѣ своимъ друзьямъ и врагамъ *высшую цѣнность*, которою онъ дорожитъ больше жизни. Отсюда то религіозное отношеніе къ войнѣ, какое мы находимъ у древнихъ, то воодушевленіе, въ которомъ видѣли *наитіе бога браней*. Такимъ образомъ доблесть воина является какъ бы первымъ откровеніемъ высшей силы духа, для которой смерть не существуетъ. А потому величайшимъ подвигомъ героевъ, какъ Геракл или Издубаръ, является реальная побѣда надъ смертью, о которой повѣствуютъ древнія сказанія и пѣсни.

Но не одно мужество доставляетъ загробныя почести: власть правителя, прозорливость, знахарство колдуна, его сношенія съ міромъ духовъ создаютъ ему привилегированное положеніе послѣ смерти. Особое мѣсто занимаетъ культъ праотцевъ, дѣйствительныхъ или вымышленныхъ родоначальниковъ, которые приближаются къ богамъ.

Безсмертіе, высшая потенцированная жизнь составляетъ удѣлъ „безсмертныхъ“ или боговъ, и люди достигаютъ его лишь пріобщаясь богамъ, приближаясь къ нимъ, уподобляясь имъ. Этотъ высшій удѣлъ дается особою милостью боговъ ихъ любимцамъ, ихъ потомкамъ отъ смертныхъ женщинъ. Иногда онъ заслуживается подвигомъ, чаще достигается магическими средствами, какъ у египтянъ. Отдѣльныхъ избранниковъ боги переносятъ живыми на небо; другимъ безсмертіе дается уже за гробомъ. Во всякомъ случаѣ, во всѣхъ этихъ вѣрованіяхъ безсмертіе является *не психологической, а богословской категоріей:* безсмертіе не есть свойство человѣческаго духа, оно есть свойство божеское, сверхчеловѣческое, и если человѣческій духъ признается безсмертнымъ или становится таковымъ, то лишь постольку, поскольку онъ признается божественнымъ по своему происхожденію[1]), или достигаетъ апоѳеозы, пріобщается божественной жизни при помощи самихъ боговъ. Такая апоѳеоза нерѣдко является какъ чудо, имѣвшее мѣсто лишь въ исключительныхъ случаяхъ, столь же необычное, какъ вознесеніе живого человѣка на небо. Но

---

[1]) Божественными по происхожденію являются отдѣльные герои, сподобившіеся безсмертія; божественнымъ по происхожденію признается и человѣческій духъ или двойникъ человѣка, когда онъ надѣляется безсмертною жизнью. Ср. Пиндара. fr 131, *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον. τὸ γὰρ ἔστι μόνον ἐκ θεῶν.*

на извѣстной ступени развитія, въ нѣкоторыхъ религіяхъ вѣра въ возможное безсмертіе получаетъ широкое распространеніе, какъ въ связи съ культомъ героевъ, впервые открывшимъ человѣку путь къ божеству, такъ и въ связи съ культами опредѣленныхъ боговъ, *подателей жизни*, какими являются, напр., Озирисъ, Митра, Діонисъ. Чудо безсмертной жизни достигается посредствомъ пріобщенія къ этимъ богамъ, путемъ особаго рода таинствъ, посвященій, мистическихъ жертвъ, магическихъ дѣйствій, фетишей и формулъ. Въ Египтѣ вѣра въ безсмертіе была связана съ культомъ Озириса: мертвецъ, похороненный по особому обряду, подобно Озирису, оживаетъ подобно Озирису и самъ становится Озирисомъ. Равнымъ образомъ соединялись съ Діонисомъ или Митрой участники ихъ таинствъ, и положительное безсмертіе ставилось въ зависимость отъ такого участія, помимо нравственныхъ заслугъ. Магическія средства при погребеніи, или магическія таинства при жизни обусловливаютъ соединеніе съ божествомъ, отъ котораго зависитъ загробное блаженство: „трижды блаженны тѣ изъ смертныхъ, которые сошли въ преисподнюю, узрѣвъ эти таинства, имъ однимъ тамъ жизнь, а для прочихъ все тамъ зло“ [1]). И такимъ образомъ загробная жизнь ставилась въ зависимость отъ правильнаго соблюденія тѣхъ или другихъ обрядовъ, отъ участія въ оргіяхъ, изступленность которыхъ принималась за предвкушеніе духовной жизни, или отъ пріобщенія „таинствамъ“, трапезѣ боговъ, которые даютъ человѣку „пищу безсмертія“.

Такого рода вѣрованія, развивающіяся въ связи съ культомъ героевъ и мистеріями отдѣльныхъ боговъ, пользуются общимъ распространеніемъ, но, несмотря на видимое отличіе отъ древняго анимизма или вѣры въ двойниковъ, соединяются съ ними множествомъ переходовъ. Если царство тѣней представляется печальнымъ отраженіемъ дѣйствительности, то острова блаженныхъ или елисейскія поля являются, наоборотъ, отраженіемъ свѣтлымъ и радостнымъ; но въ общемъ и здѣсь, и тамъ загробная жизнь представляется воспроизведеніемъ и продолженіемъ жизни дѣйствительной: богатый или бѣдный, воинъ, царь, землепашецъ остаются обыкновенно въ прежнемъ своемъ положеніи; только тѣ, которые обезпечили себѣ лучшее будущее участіемъ въ таинствахъ или правильнымъ погребеніемъ, пользуются особеннымъ блаженствомъ: праздность, изобиліе, безконечныя попойки и пиры въ райскихъ кущахъ или дворцахъ, множество рыбы въ водахъ и дичи въ лѣсахъ, прекрасная охота, лихія схватки,

[1]) Sophocl. fragm. 753.

величайшую философскую *проблему*, которая должна быть изслѣдуема и разрѣшаема критически, а не разрубаема въ смыслѣ *отвлеченнаго психологизма*.

Именно этимъ терминомъ всего точнѣе можно обозначить философію иныхъ современныхъ психологовъ, которые кладутъ свою психологическую точку зрѣнія въ основу своего міросозерцанія столь же произвольно и отвлеченно, какъ нѣкогда, первые геометры, пиѳагорейцы, клали въ основаніе своего міропониманія отвлеченно-геометрическую точку зрѣнія. Отвлеченнымъ психологизмомъ объясняется и теорія „потока сознанія“ въ томъ общемъ значеніи, какое ей иногда придается. Разсматривая нашу душевную жизнь, съ точки зрѣнія чисто психологической, мы можемъ отвлекаться отъ логической, практической, эстетической цѣнности тѣхъ или иныхъ состояній нашего сознанія и наблюдать ихъ смѣну, отказываясь видѣть въ нихъ что бы то ни было, кромѣ смѣняющихся психическихъ состояній, которыя всѣ равно цѣнны для психолога-наблюдателя и заслуживаютъ его изученія и вниманія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что такая точка зрѣнія есть отвлеченная и совершенно искусственная, поскольку каждый живой человѣкъ реально интересуется состояніями своего сознанія не съ психологической точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія практической, теоретической или эстетической *цѣнности*, которая одна даетъ имъ смыслъ. Этою цѣнностью опредѣляется и самое вниманіе человѣка, а постольку и самое воспріятіе — апперцепція. Съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма, все, что я воспринимаю или переживаю, сводится къ состояніямъ сознанія; съ точки зрѣнія обыденнаго человѣческаго сознанія, я воспринимаю независимые отъ меня объекты, а равно и внутреннія мои состоянія, отличныя отъ такихъ объектовъ; я переживаю опредѣленныя чувства, мыслю опредѣленныя мысли — я расцѣниваю свои состоянія и этой расцѣнкой опредѣляются тѣ или другія мои объективныя сужденія и воспріятія. Но отвлечемся отъ оцѣнки, попробуемъ заглянуть въ самую нашу душу съ интересомъ исключительно психологическимъ, временно подавивъ въ себѣ всякій иной интересъ или всякое другое спеціальное вниманіе, — и моментально объективный міръ исчезнетъ, замѣнится какимъ-то ливнемъ смѣняющихся впечатлѣній, которыя потекутъ безчисленными безпорядочными рядами, смѣшиваясь, сливаясь другъ съ другомъ. Исчезнетъ комната, столъ, на которомъ я пишу, бумага, перо, самое тѣло — останется потокъ сознанія съ его безчисленными волнами и струями. Разумѣется такой опытъ абсолютно невоз-

нимаемое какъ конечное осуществленіе земныхъ желаній, является здѣсь во всемъ своемъ ничтожествѣ: блаженство египетскаго помѣщика, который тѣшится призраками рабовъ и наложницъ, быковъ и гусей, призраками куколъ и стѣнныхъ рисунковъ; блаженство вѣчной попойки, о которомъ мечтаетъ дикарь, или блаженство вѣчнаго разврата въ загробномъ гаремѣ; блаженство той кровожадной оргіи, какой предается душа дагомейскаго короля, или какая грезится душѣ усопшаго фараона въ выше приведенномъ текстѣ, — все это такіе виды блаженства, которые находятъ себѣ настоящее мѣсто въ аду Сведенборга. Въ буддизмѣ мы находимъ ихъ правильную оцѣнку: надъ всѣми призрачными сферами небесъ помѣщается пробужденіе нирваны.

Итакъ, каковы же основанія той вѣры въ безсмертіе, которая зарождается въ античныхъ религіяхъ? Это *вѣра въ безсмертныхъ боговъ* и *вѣра въ героя*, въ высшее божественное достоинство человѣческой личности, проявляющееся въ его силѣ, доблести и красотѣ. Такая вѣра обусловливается своего рода *откровеніемъ*, поскольку эта высшая цѣнность человѣческой личности, дѣйствительно, *открывается* человѣку, переживается, испытывается имъ на дѣлѣ и порождаетъ въ немъ несомнѣнное убѣжденіе, — такое же убѣжденіе, какое онъ имѣетъ относительно реальнаго существованія своихъ боговъ. Поэтому, какъ ни наивна такая вѣра, ея духовно-нравственнаго значенія и силы, ея убѣдительности умалять нельзя. Съ другой стороны, однако, она несомнѣнно представляетъ весьма шаткое основаніе въ пользу безсмертія души: боги древнихъ оказались мнимыми, блаженство ихъ — призрачнымъ и незавиднымъ. Доблесть героя, его красота и сила не являются достаточнымъ залогомъ безсмертія и не могутъ отмѣнить словъ самаго сильнаго, доблестнаго и божественнаго изо всѣхъ нихъ:

О, Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся!

Представленія о духѣ и духовная жизнь.

1.

Если у насъ нѣтъ и не можетъ быть эмпирическихъ доказательствъ вѣчности и безсмертія, то, повидимому, дѣло обстоитъ не лучше съ доказательствами умозрительными. Безсмертная жизнь духа не относится къ области чувственныхъ явленій, которыя можно было бы познать путемъ чувственнаго опыта; но вмѣстѣ

съ тѣмъ нельзя доказывать конкретную реальность и вѣчное существованіе души изъ чистыхъ, отвлеченныхъ понятій: такого рода доказательства неизбѣжно впадаютъ въ тѣ или другіе онтологическіе софизмы, которые никакого знанія не даютъ и дать не могутъ.

Во всякомъ случаѣ, всѣ эти разсудочныя философскія доказательства служатъ, очевидно, не основаніемъ вѣры въ безсмертіе, а развѣ ея оправданіемъ и защитой противъ сомнѣнія или отрицанія. Въ этомъ ихъ преимущественное значеніе. Поэтому-то наиболѣе сильные изъ нихъ суть аргументы чисто полемическіе, направленные противъ матеріализма или иныхъ ученій, пытающихся доказать *невозможность* безсмертія. Но какъ ни сильны такого рода аргументы, они сами по себѣ еще не доказываютъ положительнымъ образомъ того, что защищаютъ. Можно доказать, что духовныя явленія не сводятся къ физическому движенію или что разрушеніе нервно-мозгового аппарата — органа нашей психической жизни — еще не означаетъ непремѣнно разрушенія или упраздненія психическаго начала, проявлявшагося при посредствѣ его функцій, и т. д. Но если это такъ, то все же безсмертіе души этимъ еще не доказывается. То же приходится сказать и о многихъ другихъ аргументахъ, поскольку въ нихъ заключается нѣчто дѣйствительно цѣнное, помимо паралогизмовъ: всѣ они доказываютъ слишкомъ мало и слишкомъ много. Слишкомъ мало — тамъ, гдѣ они доказываютъ самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, несводимость этого начала къ вещественнымъ матеріальнымъ началамъ; слишкомъ много — тамъ, гдѣ они отожествляютъ личную психику, личное самосознаніе человѣка съ этимъ самостоятельнымъ духовнымъ началомъ. Въ первомъ случаѣ признаніе самостоятельности духа или реальности духа и духовной жизни еще нисколько не влечетъ за собой допущенія личнаго безсмертія или признанія того, что наша личная душевная жизнь продолжается вѣчно послѣ разрушенія нашей физической индивидуальности, физическихъ органовъ нашей чувствующей и мыслящей личности. Во второмъ случаѣ личное безсмертіе не только не доказывается, но наоборотъ, легко улетучивается, теряется въ сверхъ-личномъ духовномъ началѣ.

Указанные аргументы имѣютъ однако для насъ существенный интересъ, поскольку, стремясь *оправдать* вѣру въ безсмертіе, они могутъ послужить намъ для раскрытія содержанія этой вѣры. Первоначальныя чувственно-миѳологическія представленія не удовлетворяютъ требованіямъ пробудившейся мысли и развитого, очистившагося нравственнаго чувства. Въ связи съ развитіемъ мысли

зарождается критика прежнихъ вѣрованій; въ связи съ развитіемъ духовной жизни, духовно-нравственнаго опыта, возникаютъ новыя, возвышенныя представленія о вѣчной жизни духа. И умозрительная психологія стремится развить эти новыя представленія въ ихъ отличіи отъ прежнихъ или же посредствовать между тѣми и другими, т.-е. между вѣрованіями въ *загробное существованіе* и новыми идеями *о вѣчной жизни*.

Мы уже видѣли, что загробное существованіе въ царствѣ смерти не только не предполагаетъ безсмертія, но, наоборотъ, представляется первоначально крайнею противоположностью вѣчной жизни — вѣчною смертью. Поэтому насъ не должно удивлять, что у многихъ философовъ и религіозныхъ мыслителей, древнихъ и новыхъ, идея „вѣчной жизни“ также является иногда независимо отъ идеи о личномъ безсмертіи. Чтобы не ходить далеко за примѣрами, укажемъ хотя бы на гр. Толстого, который признаетъ вѣчную жизнь безъ личнаго безсмертія. То же самое мы находимъ у нѣкоторыхъ мыслителей-пантеистовъ, какъ, напр., у Спинозы, или у другихъ философовъ, какъ Аристотель: и тотъ и другой признаютъ „вѣчную жизнь“, первый — въ „умной любви къ Богу“ или единеніи съ Нимъ, второй — въ дѣятельности „творческаго разума“ въ человѣкѣ, что не мѣшаетъ обоимъ отрицать личное безсмертіе. Графъ Толстой ссылается на тѣ евангельскіе тексты, въ которыхъ говорится „о жизни“ или „жизни вѣчной“ не какъ о чемъ-то загробномъ или будущемъ, а какъ о пребывающемъ и настоящемъ. Таковы, напр., слова: „сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3). Содержаніемъ, сущностью вѣчной жизни ставится совершенное *Богосознаніе;* „вѣчная жизнь“ является здѣсь не предметомъ умозрѣнія или чаянія, а предметомъ реальнаго духовнаго или нравственнаго опыта: жизнь явилась (1 Іоан. 1, 2), открылась, дана (ib., 5, 11); тотъ, кто имѣетъ Сына, имѣетъ жизнь (ib. 5, 12); тотъ, Кто вѣруетъ въ Него, *испытываетъ* ее уже въ настоящемъ, „вкушаетъ“ ее; въ немъ открывается „источникъ воды живой, текущій въ жизнь вѣчную“. Такимъ образомъ *вѣчность* этой жизни опредѣляется не ея продолжительностью въ будущемъ, а ея абсолютнымъ непреходящимъ *содержаніемъ*, которое сознается какъ высшая божественная *цѣнность*. Она признается вѣчной сама по себѣ, безотносительно. Разумѣется, евангелистъ далекъ отъ *отрицанія* личнаго безсмертія, но въ приведенныхъ текстахъ говорится о вѣчной жизни, которая дана уже въ настоящемъ.

Ранѣе христіанства мы находимъ философское ученіе о вѣчной жизни и безсмертіи въ Индіи и въ Греціи, при чемъ и здѣсь, и тамъ такое ученіе связывается съ пробужденіемъ духовной жизни и развитіемъ нравственнаго опыта.

Въ Индіи мистическій идеализмъ стремится постигнуть единую духовную основу всего сущаго, его „самость“ — „атманъ“ или „брахманъ“. Методъ индійской премудрости есть прежде всего методъ мистическаго дѣланія, духовнаго созерцанія, которому предается подвижникъ, прошедшій долгій путь отреченія и аскеза. Конечною цѣлью является откровеніе всякой сверхъ-временной „самости“ всего сущаго, которую подвижникъ находитъ въ глубинѣ своего духа — тамъ, гдѣ теряется его эмпирическая личность, гдѣ исчезаетъ всякая грань между субъектомъ и объектомъ, всякое раздвоеніе между „я“ и „не я“, всякое множество. Достигнувъ этой высшей ступени, подвижникъ уже не отожествляетъ своего „я“ съ своимъ тѣломъ, съ своей психической или физической индивидуальностью. Весь призрачный міръ явленій перестаетъ быть для него реальностью; точнѣе, онъ „овладѣваетъ всѣми мірами“, поскольку самъ онъ овладѣлъ внутри себя ихъ самостью, ихъ „атманомъ“, и отожествился съ нимъ, уничтоживъ актомъ самоотреченія всѣ призрачныя границы между нимъ и собою. Всякое ограниченіе, всякое страданіе перестаетъ для него существовать, и состояніе его описывается, какъ состояніе безсмертія, блаженной вѣчности, иногда какъ состояніе вѣчнаго покоя — „глубокаго сна безъ грезъ“. Всякое индивидуальное сознаніе, очевидно, должно исчезнуть, поскольку такое сознаніе предполагаетъ отличный отъ субъекта объектъ, ограниченіе, раздвоеніе на „я“ и „не я“. Поэтому о *личномъ* безсмертіи говорить нельзя: пока остается личное самосознаніе, личная душевная жизнь — есть время, есть движеніе души, ея скитаніе и переселеніе; пока есть личность, она дѣйствуетъ и страдаетъ и подвергается закону времени — смерти. Религіозные мыслители Индіи признаютъ общепринятыя миѳологическія представленія о различныхъ сферахъ загробныхъ мукъ и блаженства, о безконечномъ рядѣ душескитаній и перевоплощеній, при чемъ судьба каждой души находится въ соотвѣтствіи съ ея внутреннимъ строемъ, ея страстями и поступками. Но такое загробное существованіе, даже на высшихъ своихъ ступеняхъ, еще не есть положительное безсмертіе или „вѣчная“ жизнь: оно преходяще и характеризуется точно такъ же, какъ и тѣ загробныя состоянія, о которыхъ мы говорили ранѣе, т.-е. въ сущности какъ состоянія *смерти*.

Наоборотъ, тамъ, гдѣ начинается вѣчная жизнь, гдѣ исчезаетъ смерть, тамъ вмѣстѣ съ нею исчезаетъ и все смертное, все частное, личное, человѣческое. Безсмертіе, вѣчная жизнь, составляющая конечную цѣль, достигается путемъ самоупраздненія и начинается тамъ, гдѣ теряется личность съ ея неизбѣжными границами.

Эта особенность, какъ сказано, встрѣчается и во множествѣ другихъ, позднѣйшихъ ученій. *Доказательствъ* личнаго безсмертія мы въ индійской теософіи не находимъ, если не считать нѣсколькихъ довольно слабыхъ, схоластическихъ аргументовъ, носящихъ экзотерическій характеръ, напр. у нѣкоторыхъ коментаторовъ Веданты, при чемъ эти аргументы преслѣдуютъ *апологетическую* цѣль, доказывая отличіе духа отъ тѣла. Въ общемъ вѣчная жизнь не доказывается, а раскрывается, какъ основной фактъ духовнаго опыта: она-то и есть внутренняя реальность или дѣйствительность всего сущаго, его „самость“ или *атманъ*, чистый всеединый Духъ.

Цѣль этого ученія — чисто практическая — въ искупленіи отъ лжи, грѣха и смерти, въ пріобрѣтеніи вѣчной жизни. Любопытно, что если „раціональная психологія“ въ древней и новой европейской философіи отправляется отъ единства нашего сознанія, отъ тожества нашего „я“, чтобы доказать существованіе нашей души, какъ пребывающей индивидуальной субстанціи, то индійская философія, наоборотъ, въ вѣчно тожественномъ субъектѣ нашей сознающей личности усматриваетъ сверхъ-временное и сверхъ-личное начало. „Я“ какъ субъектъ, какъ самость, пребывающая тожественною, отличается отъ „я“ какъ объекта — отъ того „я“, которое, въ отличіе отъ перваго, составляетъ опредѣленный предметъ сознанія, т.-е. отъ того душевнаго и тѣлеснаго существа, которое составляетъ мою конкретную личность. Личная душа можетъ пережить тѣло, но не она есть подлинно сущая самость: она есть, какъ и тѣло, лишь „ножны“, оболочка вѣчнаго духа.

Главный интересъ этой философіи состоитъ въ томъ пути, который къ ней ведетъ: въ ея положеніяхъ убѣждаются не разсужденіемъ, а духовнымъ дѣланіемъ, продолжительнымъ подвигомъ, самоотрицаніемъ личности, личной воли, желанія, чувственности. Такой опытъ, какъ мы имѣемъ смѣлость думать, безконечно интереснѣе и поучительнѣе многихъ и многихъ экспериментовъ новѣйшихъ псевдо-психологовъ „душемѣровъ“. Правда, и здѣсь нужно отличать опытъ отъ выводовъ, изъ него дѣлаемыхъ; однако и эти послѣдніе должны быть принимаемы въ расчетъ для пониманія

самого опыта, самихъ переживаемыхъ откровеній. Но какъ бы то ни было, результаты этого опыта, повидимому, не особенно благопріятны и для наивнаго реализма въ области психологіи, т.-е. для тѣхъ психологовъ-спиритуалистовъ, которые думаютъ, что мы непосредственно познаемъ существо нашего духа въ нашемъ обыденномъ сознаніи или самопознаніи.

Иной характеръ имѣютъ представленія о вѣчной жизни духа въ греческой философіи. Теоретическій интересъ рѣшительно выступаетъ впередъ. Тѣмъ не менѣе и здѣсь новое философское ученіе о безсмертіи является результатомъ пережитого духовнаго опыта и связывается съ углубленіемъ и развитіемъ духовной жизни и философскаго самосознанія.

Единственное философски разработанное ученіе о безсмертіи души принадлежитъ Платону; но онъ не даромъ влагаетъ его въ уста Сократу и дѣлаетъ его предметомъ предсмертной бесѣды Сократа съ учениками: все это ученіе сложилось подъ впечатлѣніемъ личности Сократа, того нравственнаго откровенія, которое Платонъ вынесъ изъ общенія съ нимъ. Если вся жизнь Сократа была дѣятельною проповѣдью сверхъ-чувственнаго идеала разума и добра, то его смерть показала всю мощь и реальность этого идеала, всю превозмогающую силу духа. Сократъ, носитель этой высшей силы, этой сверхъ-чувственной жизни духа, торжествующаго въ самой смерти, является глашатаемъ, благовѣстникомъ безсмертія. Въ немъ и черезъ него Платону открылся новый духовный міръ, міръ идеала, царство „божественныхъ законовъ“ — вѣчныхъ идеальныхъ нормъ всего сущаго. И этотъ умопостигаемый міръ, „въ немъ же правда живетъ“, явился философу безконечно болѣе *истиннымъ*, нежели чувственный міръ явленій.

Самъ Сократъ ничего не училъ о личномъ безсмертіи; а ученикъ Платона, Аристотель, уже рѣшительно отвергалъ его, и въ настоящее время едва ли найдется философъ спиритуалистъ, который рѣшился бы отстаивать *аргументацію* Платона, хотя доказательства его и сводятся главнымъ образомъ къ раскрытію *духовности* нашего разума и *сродства* нашего духа съ тѣмъ вѣчнымъ идеальнымъ началомъ, тѣми вѣчными „идеями“, которыя онъ вмѣщаетъ въ себѣ и мыслитъ въ своихъ понятіяхъ. Въ этомъ, какъ думается намъ, состоитъ главное, пребывающее значеніе платонизма. *Доказать* безсмертіе души, въ строгомъ смыслѣ этого слова, ему не удалось. Но раскрыть самостоятельность духовнаго начала въ человѣкѣ, выяснить *духовность разума*, которая проявляется въ *апріор-*

ображеній и В. Вундтъ въ своемъ только что вышедшемъ „Введеніи въ философію“ [1]) съ извѣстнымъ правомъ говоритъ о немъ какъ о направленіи отжившемъ. Но вѣдь не одни матеріалисты сомнѣваются въ личномъ безсмертіи. И намъ кажется, что ни признаніе самостоятельнаго источника психической энергіи, ни вѣра въ призраковъ или двойниковъ еще не влечетъ за собой признанія личнаго безсмертія. Въ самомъ дѣлѣ, если наше сознаніе имѣетъ источникъ въ сверхчувственной психической энергіи, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы эта энергія была существомъ личнымъ; и если допустить, что эта энергія, проходя черезъ нашъ мозгъ, испытываетъ извѣстныя ограниченія, какъ это предполагаютъ иные психологи, то не обусловливаютъ ли именно эти ограниченія тѣ личныя особенности и стремленія, которыя составляютъ нашу индивидуальность?

Оставимъ однако философскія соображенія и разсмотримъ тѣ представленія, какія соединяются съ вѣрой въ призраки у древнихъ и у современныхъ дикарей. Возможно ли съ точки зрѣнія самыхъ этихъ представленій говорить о „безсмертной жизни“ призраковъ или отожествлять ихъ съ личностью усопшаго? Древніе во всякомъ случаѣ смотрѣли иначе: *тѣнь* столь же мало отожествляется съ *личностью* усопшаго, какъ его трупъ; сознаніемъ, памятью она иногда вовсе не обладаетъ и наконецъ существованіе ея опредѣляется не какъ безконечная жизнь, а наоборотъ, какъ „совершенная смерть“. Къ тому же самое существованіе призрака или тѣни можетъ прекратиться. Египтяне отличали двойникъ усопшаго, *ка*, отъ его души. Въ случаѣ плохого содержанія могилы или отсутствія культа, *ка* могъ умереть съ голода. Равнымъ образомъ по представленію множества дикихъ племенъ, напримѣръ, эскимосовъ или краснокожихъ, призракъ человѣка подвергается смертельнымъ опасностямъ во время своего путешествія въ загробную страну, для чего онъ нуждается въ особомъ снаряженіи. Онъ можетъ однако погибнуть, пропасть окончательно на пути.

Отсюда мы можемъ вывести то заключеніе, что вера въ призрачное существованіе еще не заключаетъ въ себѣ вѣры въ безсмертіе и что слѣдовательно не въ телепатическихъ явленіяхъ и связанныхъ съ ними суевѣріяхъ слѣдуетъ искать источника такого вѣрованія. Безсмертны одни боги и слѣдовательно у боговъ нужно искать источника безсмертія.

---

[1]) В. Вундтъ. Введеніе въ Философію, перев. подъ моей редакціей. Москва. 1902, изд. Кончаловскаго.

III.

Обращаясь къ загробнымъ вѣрованіямъ дикарей и древнихъ народовъ, мы находимъ въ нихъ однако не одно представленіе о призрачномъ царствѣ тѣней. На ряду съ нимъ и отчасти даже въ противорѣчіи съ нимъ мы находимъ представленіе о душѣ усопшаго какъ существѣ высшаго порядка, достойнаго чести и поклоненія: мертвые суть *блаженные*, обладающіе высшею жизнью, требующіе божественныхъ жертвъ и ведущіе за гробомъ высшую жизнь, аналогичную божеской. Повидимому не можетъ быть ничего болѣе противоположнаго — смерть и жизнь, адъ и рай, или точнѣе адъ и элисіумъ. И однако, оба порядка представленій теряются въ глубинѣ вѣковъ и, существуя на ряду другъ съ другомъ, нерѣдко соединяются, переходятъ одно въ другое. Такой переходъ отчасти вызывается самымъ *культомъ мертвыхъ:* культъ приближаетъ ихъ къ богамъ, а слѣдовательно и къ безсмертію боговъ.

Въ XXIII пѣснѣ Иліады мы находимъ повѣствованіе о сожженіи тѣла Патрокла и о его поминкахъ. Обильныя жертвы, которыя ему приносятся, — между прочимъ и человѣческія жертвы и почести, которыхъ онъ требуетъ, несомнѣнно заставляютъ видѣть въ немъ нѣчто большее, чѣмъ пустую безкровную тѣнь. Роскошныя микенскія гробницы или гробницы египтянъ тоже указываютъ, что мертвые, какъ предметы особаго культа, сближаются съ богами. Такое сближеніе, апоѳеоза человѣка, культъ героевъ, есть явленіе слишкомъ извѣстное, чтобы подробно на немъ останавливаться. Когда начался этотъ культъ, когда люди увидали впервые нѣчто божественное, сверхчеловѣческое въ своихъ усопшихъ вождяхъ или отцахъ, — это неизвѣстно, да и безразлично. Важенъ самый фактъ, самое образованіе представленія героя — сверхъ-человѣка, полубога, какими являются „богоравные“ герои Гомера или герои другихъ народовъ.

Культъ знатныхъ усопшихъ — колдуновъ, великихъ воиновъ, вождей, князей, царей, значительно способствовалъ росту и развитію такихъ представленій: такой культъ уже самъ по себѣ указываетъ на сверхъ-человѣческое достоинство чтимыхъ мертвецовъ и вмѣстѣ онъ связывается съ особенными представленіями о ихъ загробной участи, иногда — также съ особенными видѣніями, откровеніями, оракулами. Мы видѣли, въ какихъ мрачныхъ краскахъ является участь мертвыхъ въ нѣкоторыхъ египетскихъ памятникахъ; и однако съ культомъ усопшихъ царей связываются представленія совершенно другого характера въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ душа усопшаго возносится къ бо-

дѣляетъ его значеніе Аристотель (Метаф. I, 6); универсальныя понятія, общія нормы, общія опредѣленія доступны намъ лишь въ области „дѣлъ человѣческихъ“, гдѣ разумъ человѣка является законодателемъ, гдѣ онъ не выходитъ за свои естественныя границы. Въ-третьихъ, какъ уже было указано, истинное знаніе, состоящее въ пониманіи человѣкъ можетъ черпать исключительно „изъ себя самого“, т.-е. изъ самодѣятельности собственнаго разума, такъ какъ безъ такой самодѣятельности нѣтъ и не можетъ быть пониманія; усвоить извнѣ общія понятія или общія опредѣленія, запомнить ихъ — еще не значитъ *понять* ихъ, усвоить ихъ смыслъ: разумъ опять-таки лишь изъ себя самого можетъ прійти къ пониманію *общаго*,— общихъ нормъ, отношеній, сходствъ, различій свойствъ. Это общее есть нѣчто *мыслимое* нами: вѣдь въ опытѣ намъ даны лишь единичныя чувственныя впечатлѣнія, а все мыслимое предполагаетъ дѣятельность мысли. Наконецъ, въ-четвертыхъ, конечною цѣлью разума является, „познаніе блага“, безъ котораго разумъ былъ бы безцѣльнымъ, а слѣдовательно и безсмысленнымъ: такимъ образомъ, уже у Сократа смыслъ разума полагается въ идеалѣ блага или въ идеѣ блага, которое составляетъ его конечную цѣль. Но не есть ли она конечная цѣль всего, что только имѣетъ разумъ, цѣль всякаго существованія, если только оно вообще имѣетъ какой-нибудь смыслъ? Отсюда одинъ шагъ къ *телеологическому объясненію* природы,— шагъ, который, повидимому, былъ сдѣланъ уже самимъ Сократомъ[1]).

Къ благу стремится все живое; но не достаточно его хотѣть, нужно знать, въ чемъ оно состоитъ и какъ его достигать. Такое знаніе есть условіе благого дѣйствія и къ нему сводится подлинно человѣческая добродѣтель: человѣкъ, обладающій ею, поступаетъ не по случайнымъ психологическимъ мотивамъ или аффектамъ, а по разумнымъ *основаніямъ*. Эта добродѣтель сама по себѣ является высшею, безотносительною цѣнностью, дѣлающею нашу жизнь праведною, осмысленною и блаженною. Наоборотъ, величайшимъ зломъ для человѣка является невѣдѣніе, заставляющее его жить противно разуму. Добродѣтель есть безусловное благо; но именно поэтому она, съ точки зрѣнія Сократа, влечетъ за собой и внѣшнее благополучіе, поскольку разумная человѣческая жизнь естественно должна вести къ благимъ послѣдствіямъ въ мірѣ, устроенномъ высшимъ Разумомъ. Этотъ высшій Разумъ есть конечное *требованіе* философіи Сократа: если наше существованіе имѣетъ смыслъ — а въ этомъ

---

[1]) Ср. Меморабиліи Ксенофонта, I, 4 и IV, 3.

мы наблюдаемъ въ дѣятельности нашего сознанія, въ синтезѣ нашихъ представленій. Законно или нѣтъ телеологическое міро-объясненіе (т.-е. объясненіе міра согласно принципу цѣли), мы вносимъ его въ разсмотрѣніе явленій природы, безотчетно понимая ихъ по аналогіи съ нашими представленіями и воспріятіями ихъ, въ образованіи которыхъ несомнѣнно участвуетъ творческій синтезъ, цѣлесообразная дѣятельность воображенія. Законна ли такая аналогія между явленіями природы (органической въ особенности) и нашими представленіями о нихъ, истинна ли она — не въ частныхъ случаяхъ, а по существу — это глубокій метафизическій или натурфилософскій вопросъ, котораго мы здѣсь рѣшать не можемъ. Но какъ бы то ни было, мы фактически переносимъ на явленія природы то, что мы находимъ въ нашихъ воспріятіяхъ этихъ явленій и въ представленіяхъ, получающихся изъ такихъ воспріятій.

Эти послѣднія даютъ намъ, очевидно, далеко не полноту чувственныхъ элементовъ, ощущаемыхъ въ моментъ воспріятій, а лишь часть такихъ элементовъ, соединенныхъ путемъ синтеза въ опредѣленную форму или образъ, выдѣленныхъ отъ остальныхъ безконечно многихъ сосуществующихъ элементовъ и дополненныхъ по памяти воображеніемъ. Дѣятельность этого послѣдняго создаетъ образъ болѣе или менѣе ясный или смутный, ложный или вѣрный, но по необходимости переработанный. Воспріятіе, первый шагъ опытнаго познанія, даетъ намъ *эстетическое* пониманіе чувственныхъ формъ. А въ такомъ пониманіи или усвоеніи непремѣнно сказывается нѣкоторая *идеализація* этихъ формъ, ихъ безсознательная стилизація, исправленіе, или искаженіе, дополненіе, или очищеніе отъ постороннихъ элементовъ: совершается какъ бы *эстетическое* (не логическое) отвлеченіе образа, который и служитъ *представленіемъ* предмета, рождающимся изъ воспріятія.

Подобно тому, какъ истинный художникъ, изображая чьи-либо черты, умѣетъ сосредоточить вниманіе на наиболѣе существенномъ, характерномъ, личномъ, на томъ, что передаетъ главную особенность данной физіономіи и ея выраженія, подобно тому, какъ онъ умѣетъ уловить взоромъ эту суть изображаемаго лица, понять и заставить понять ее, подчиняя ей все остальное, такъ и мы, съ меньшей самостоятельностью и прозорливостью въ воспринимаемыхъ нами чувственныхъ образахъ, выдѣляемъ лишь опредѣленныя черты, *представляющія* для насъ предметъ: нѣкоторыя изъ нихъ настолько поражаютъ наши чувства и занимаютъ наше вниманіе, что получаютъ преобладаніе надъ остальными и опредѣляютъ собою

чувственнымъ міромъ есть идеальный духовный міръ, который раскрылъ умирающій Сократъ.

Такимъ образомъ нравственная область, область „дѣлъ человѣческихъ“, о которой говорилъ Сократъ, не только соприкасается здѣсь съ высшею сверхъ-человѣческой областью, но поглащается ею. Этимъ объясняется, что въ нравственныхъ вопросахъ существуетъ не меньше споровъ и разногласій, чѣмъ въ умозрѣніяхъ о природѣ вещей: споры эти не замедлили разгорѣться среди ближайшихъ учениковъ Сократа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, если истинный философъ, подобный Сократу, можетъ проникнуть въ высшую область вѣчныхъ нормъ, то ограничено ли его возможное познаніе одною нравственною областью? Какъ великій геометръ, Платонъ не могъ не замѣтить, что познанія, обладающія характеромъ всеобщей и безусловной необходимости, существуютъ прежде всего здѣсь, въ геометріи. А это показываетъ, что нашъ разумъ можетъ познать въ своихъ понятіяхъ всеобщія и необходимыя истины за предѣлами нравственной области: онъ можетъ познавать универсальные математическіе законы, которымъ подчиняется внѣшній міръ. Это знаніе, всеобщее и необходимое, не можетъ быть дано человѣку извнѣ, посредствомъ чувственныхъ воспріятій: разумъ опять-таки черпаетъ *изъ себя самою* пониманіе общихъ математическихъ истинъ: то или другое *единичное* геометрическое построеніе лишь *пробуждаетъ* въ немъ сознаніе общаго правила или закона.

Если Сократъ признавалъ, что наше знаніе осуществляется посредствомъ понятій, то среди его учениковъ возникъ споръ о природѣ понятія и его отношеніи къ познаваемой дѣйствительности. Понятія общи, они относятся къ классамъ предметовъ, а въ дѣйствительности существуютъ лишь единичные предметы, единичныя вещи или отношенія. Поэтому общія понятія ложны, говорятъ киники,— ложны въ томъ смыслѣ, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего, что бы имъ соотвѣтствовало, кромѣ словъ или знаковъ, служащихъ для обозначенія вещей; такое обозначеніе однако неточно и даетъ лишь мнимое пониманіе. Настоящее пониманіе какой-либо вещи должно вести къ образованію спеціальнаго „собственнаго понятія“ (οἰκεῖος λόγος) этой данной *единичной* вещи описывающее и обозначающее именно ее. По Платону, наоборотъ, изъ противоположенія логическихъ понятій чувственнымъ единичнымъ вещамъ еще не слѣдуетъ, чтобы понятія были ложны или безпредметны; это значитъ только, что подлинный предметъ понятія не есть что-либо чувственное или единичное, а нѣчто мыслимое или умопости-

гаемое — *идея*. Въ дѣйствительности такимъ идеямъ соотвѣтствуетъ не единичное, а общее — *роды* и *виды*, которые опять-таки не воспринимаются нами, а мыслятся въ нашихъ безплотныхъ понятіяхъ. Идея есть то, что составляетъ содержаніе понятія, его *смыслъ* — смыслъ нашей мысли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ идеями опредѣляется сущность вещей, — *что такое*, что̀ есть каждая вещь по своему классу, роду, виду, свойству. Въ совокупности идей заключается *смыслъ* всѣхъ родовъ и видовъ вещей, ихъ *суть*, ихъ умопостигаемая сущность.

Мы не можемъ вдаваться здѣсь въ изложеніе и разборъ всей философіи Платона: *идеи*, при помощи которыхъ мы мыслимъ и познаемъ и которыя составляютъ предметъ, содержаніе нашихъ понятій, суть для него не продукты нашей мысли или фантазіи, а вѣчныя, хотя и сверхъ-чувственныя реальности, которыя однѣ обладаютъ неизмѣннымъ, истиннымъ бытіемъ въ отличіе отъ міра явленій: эти послѣднія непрестанно возникаютъ и уничтожаются въ потокѣ временнаго существованія; въ ихъ вѣчной смѣнѣ пребываютъ неизмѣнно только роды и виды — отраженія идей. Родъ и видъ есть *законъ* индивидуальности; идея есть норма вещей. И норма всѣхъ нормъ, верховная идея всѣхъ идей есть *идея блага*, солнце умопостигаемаго міра, отъ котораго весь онъ заимствуетъ свой свѣтъ и жизнь. Она есть идеалъ по преимуществу и заключаетъ въ себѣ конечный смыслъ всего — конечную, высшую цѣль въ царствѣ цѣлей, которая осмысливаетъ всѣ прочія подчиненныя цѣли и нормы. Таковъ духовный міръ Платона, для изображенія котораго онъ нашелъ столько дивныхъ красокъ и образовъ. Вся чувственная дѣйствительность является ему лишь призрачною тѣнью этого идеала, — въ такой полнотѣ, въ такомъ ослѣпительномъ сіяніи онъ встаетъ передъ его философской мыслью.

Но оставимъ метафизику Платона. Мы вспомнили здѣсь о ней лишь для того, чтобы лучше уяснить самую теорію познанія Платона, а съ нею вмѣстѣ и его ученіе о разумѣ. Цѣль нашего мышленія, нашего познанія въ томъ, чтобы понять *смыслъ* познаваемыхъ вещей: то, что мы понимаемъ въ нихъ, ихъ смыслъ, есть очевидно не внѣшняя чувственная *вещь*, а именно *идея*, т.-е. предметъ мысли. Содержаніе нашихъ понятій составляютъ опять-таки не конкретныя вещи или представленія, а мысли или идеи. Платонъ признаетъ, что наша мысль имѣетъ дѣйствительно существующій предметъ, что *идея* дѣйствительно существуетъ и составляетъ конечную цѣль нашего разума. Въ нашей земной дѣйствительности

мы не можемъ ее созерцать, не можемъ обладать совершеннымъ знаніемъ *смысла бытія:* самое большее — это понять, что онъ существуетъ, что есть вѣчныя нормы сущаго, что есть вѣчный духовный міръ. Что привело Платона къ этому убѣжденію и ко всѣмъ философскимъ построеніямъ, которыя на немъ зиждутся? Открытіе, что содержаніе нашей познающей мысли есть не внѣшняя вещь, а идея, что понятія наши имѣютъ общій *смыслъ* и что всякая наша мысль, хотя бы направленная на предметы внѣшняго опыта, не объясняется изъ даннаго ей чувственнаго матеріала, внося въ воспріятія идеальный моментъ общаго *пониманія* и *синтеза*. Уже то *всеобщее* и *необходимое* знаніе, какое мы находимъ въ геометріи, — пониманіе математическихъ истинъ въ ихъ всеобщности — очевидно предполагаетъ сверхъ-опытное происхожденіе, самостоятельный источникъ въ познающемъ разумѣ. И, отправляясь отсюда, Платонъ даетъ мастерскую критику сенсуализма, которая, какъ мы полагаемъ, до сихъ поръ еще во многомъ не утратила своего значенія. Усмотрѣніе общаго въ частномъ, усмотрѣніе тожества, сходства, различія, единства, общихъ отношеній величины и т. д. — все это умственные акты, которые не могутъ быть объяснены изъ чувственнаго матеріала опыта, даннаго извнѣ, точно такъ же, какъ не можетъ быть объяснено изъ него и пониманіе вообще, т.-е. образованіе понятій, при помощи которыхъ мы мыслимъ идеи. Разумъ опредѣляется, какъ способность идей.

Съ этимъ воззрѣніемъ и связываются непосредственно *доказательства безсмертія души*, или, точнѣе, ея вѣчности. Если мой разумъ причастенъ вѣчнаго и универсальнаго, то не сроденъ ли онъ идеямъ? Если наши всеобщія и необходимыя знанія, хотя бы въ области математики, имѣютъ апріорное начало, то не доказываетъ ли уже это одно, что нашъ познающій духъ независимъ отъ временныхъ условій чувственнаго опыта? Этотъ опытъ лишь *пробуждаетъ* въ насъ сознаніе идей, необходимыхъ для *пониманія* предметовъ и отношеній, являющихся въ опытѣ; но это пониманіе всегда вноситъ въ опытъ *идеальный* моментъ, и само оно дается не опытомъ, а разумомъ по поводу опыта. Но въ такомъ случаѣ, спрашиваетъ Платонъ, не сводится ли знаніе къ *припоминанію* того, что уже ранѣе заключалось въ нашемъ разумѣ? *Не имѣетъ ли наше знаніе сверхъ-опытный и сверхъ-временный источникъ?* И не доказывается ли этимъ, что душа наша есть членъ вѣчнаго духовнаго міра? Пусть теперь она погружена въ чувственность, не сознаетъ своей духовной природы и вообще

пребываетъ въ состояніи полнаго невѣдѣнія, надъ которымъ она возвышается лишь какъ бы проблесками; пусть теперь истинное знаніе замѣняется для нея лишь чисто внѣшнимъ болѣе или менѣе точнымъ представленіемъ объ эмпирической послѣдовательности и сосуществованіи явленій (Республика, VII, 516, C,D.): не указываетъ ли болѣе глубокое самопознаніе, анализъ нашей мысли, нашего разума и всѣхъ идеальныхъ нравственныхъ проявленій нашего духа, что это есть лишь какое-то временное состояніе нашего духа — состояніе, подобное сну или летаргіи, связанное съ воплощеніемъ въ физическомъ мірѣ? И не есть ли смерть философа, уже при жизни пробуждающагося отъ этого чувственнаго сна и дѣятельно стремящагося къ горнему міру, — окончательное освобожденіе отъ узъ плоти, возвращеніе духа въ блаженство умнаго, чистаго бытія, вѣчнаго добра и красоты?

Какъ ни возвышенны эти мысли, можно спросить себя, заключаютъ ли онѣ въ себѣ дѣйствительное доказательство личнаго безсмертія, даже въ томъ случаѣ, если признать доказанной апріорность и сверхъ-чувственность разума въ человѣкѣ? Высшую природу разума, его духовность и самобытность признавалъ уже Сократъ, и однако отъ умозрѣній о загробномъ существованіи онъ уклонялся, довольствуясь той духовной жизнью, которую онъ въ себѣ носилъ. Аристотель самымъ рѣшительнымъ образомъ признаетъ въ разумѣ высшее божественное начало; но этотъ высшій разумъ, проявляющійся въ дѣятельности нашей познающей мысли, онъ отличаетъ, какъ универсальное, сверхъ-личное начало, отъ нашей индивидуальной души, которая въ самой своей индивидуальности неразрывно связана съ нашей физической организаціей.

У Платона есть одинъ аргументъ, который какъ будто исключаетъ такую возможность, — аргументъ, которому особенно посчастливилось впослѣдствіи: *душа неразложима какъ существо простое* и постольку разрушенію не подлежитъ. При этомъ „простота“ души доказывается ея сверхъ-чувственностью, ея „сродствомъ“ съ тѣми „идеями“, которыя она мыслитъ въ своихъ понятіяхъ, когда она отвлекается отъ всего чувственнаго; Платонъ можетъ сослаться и на то сверхъ-чувственное, чисто логическое единство и тожество, которое наша мысль вноситъ въ то, что она мыслитъ. Но доказывается ли этимъ единство и простота нашего внутренняго существа, нашей души? Въ другихъ своихъ произведеніяхъ Платонъ признаетъ *сложный* составъ души, дѣлитъ ее на двѣ части, высшую и низшую, или даже на три части — раз-

Если мы возвышаемся надъ чувственной наличностью нашего сознанія, если мы не плывемъ и не тонемъ въ потокѣ ощущеній, но поднимаемся надъ ними, осмысливаемъ ихъ въ нашихъ воспріятіяхъ и понятіяхъ, перечеканиваемъ ихъ въ цѣнности, дающія имъ идеальный смыслъ, если среди всѣхъ чувственныхъ влеченій и мотивовъ, опредѣляющихъ наше поведеніе, мы различаемъ идеальныя нравственныя *основанія* дѣйствія, общія нормы должнаго, то во всемъ этомъ мы усматриваемъ основной фактъ нашей духовной жизни, или постоянное творчество. И этотъ фактъ пробуждаетъ въ насъ сознаніе духовности — не разума, не мышленія только, не отдѣльныхъ функцій нашего я, а всего нашего нераздѣльнаго сознающаго существа, постоянно возвышающагося надъ своими преходящими состояніями, надъ тѣмъ, что дано ему, надъ тѣмъ, что можно назвать потокомъ сознанія. Корень *вѣры* въ безсмертіе лежитъ такимъ образомъ въ нашемъ личномъ самосознаніи.

Разсматривая понятіе *личности,* мы безъ труда замѣчаемъ, что оно обозначаетъ не простую индивидуальность, но индивидуальность, опредѣляющуюся идеальными признаками, эстетическими и нравственными. Личность понимается какъ опредѣленное конкретное лицо — съ нею связывается представленіе опредѣленнаго внѣшняго и нравственнаго *облика*; далѣе, она есть сознающее существо, надѣленное разумомъ, т.-е. способностью идеальнаго, и постольку являющееся носителемъ высшаго, сверхъиндивидуальнаго, сверхъэмпирическаго начала; наконецъ, личность понимается какъ существо, обладающее безотносительною, нравственною, идеальною цѣнностью или достоинствомъ. Такимъ образомъ самое понятіе личности обозначаетъ конкретное соединеніе индивидуальнаго и сверхъиндивидуальнаго, идеальнаго и единичнаго.

Духовная жизнь есть жизнь личности. И вотъ почему вѣра въ безсмертіе (въ отличіе отъ вѣры въ призрачное загробное существованіе) развивается и растетъ вмѣстѣ съ ростомъ личности и ея духовной жизни.

V.

Итакъ, вѣра въ безсмертіе есть вѣра въ духовную человѣческую личность, связанная съ развитіемъ личнаго самосознанія и сознанія цѣнности человѣческой личности — положеніе, подтверждающееся самой исторіей этой вѣры.

Уже у народовъ, находящихся на сравнительно раннихъ ступеняхъ духовнаго развитія, „отцы“ — наиболѣе дорогіе, цѣнные и

чтимые изъ покойниковъ — суть нѣчто большее, чѣмъ простые призраки и служатъ предметомъ благоговѣйнаго религіознаго почитанія. Далѣе, личности, выдѣлявшіяся при жизни особою мудростью (колдуны) или силою и мужествомъ (воины, вожди), проявившія при жизни силу духа, также являются предметомъ религіознаго почитанія, становятся *героями*, пріобщаются безсмертію боговъ. Какъ мы говорили уже въ первой статьѣ,— безсмертія искали у боговъ: человѣку оно сообщалось отъ нихъ посредствомъ обоженія, — поскольку самый человѣкъ являлся причастнымъ высшей силѣ, поскольку въ немъ узнавали и чтили эту высшую силу, видѣли въ немъ образъ божій. Правда, эта вѣра падала вмѣстѣ съ вѣрой въ боговъ, ни одинъ изъ которыхъ не оказался „истиннымъ Богомъ", т.-е. оправдывающимъ вѣру. Но на ряду съ этими религіозными вѣрованіями мы отмѣтимъ также и тѣ, которыя являлись помимо религіи — результатомъ нравственнаго опыта и роста духовной жизни: личность получаетъ безотносительную идеальную цѣнность, какъ, напримѣръ, личность Сократа, которая становится безсмертной въ сознаніи Платона, открываетъ ему тайну своей духовности, вся проникнутая идеаломъ, которому она служила. Какъ бы ни были несостоятельны доказательства безсмертія, предлагаемыя Платономъ, какъ художникъ, онъ достигнулъ того, чего онъ не успѣлъ достигнуть отвлеченными доказательствами: онъ создалъ образъ безсмертной личности Сократа, въ которомъ идеально-цѣнной является не отвлеченная идея, а самая *конкретная одухотворенная личность.*

Высшая, безусловная, если можно сказать божественная цѣнность человѣческой личности открылась Платону не только съ духовно-нравственной стороны, но и въ эстетическомъ воспріятіи: онъ пережилъ это откровеніе въ пафосѣ половой любви, которой онъ посвящаетъ два вдохновенныхъ своихъ діалога, Фэдръ и Пиршество. Въ этихъ произведеніяхъ онъ съ поразительной глубиною и художественной силой показываетъ *идеальный* моментъ эроса: любимое существо открывается влюбленному въ свѣтѣ превозмогающей неземной красоты, которой кромѣ любящаго никто не видитъ, не чувствуетъ истиннымъ образомъ; на ряду съ чувственнымъ влеченіемъ, съ животнымъ инстинктомъ онъ испытываетъ чистый благоговѣйный трепетъ „передъ святыней красоты", и невольно чтитъ предметъ своей любви, который является ему какимъ-то высшимъ существомъ. Если онъ любитъ истинно, любовь его чиста и безкорыстна, способна преодолѣть низменное влеченіе и подвигаетъ любящаго на величайшія жертвы: онъ готовъ отдать самую жизнь

умозаключенія и показалъ ихъ несостоятельность; онъ показалъ, что всѣ сужденія ея относительно единства, простоты, субстанціальности основываются на совершенно некритическомъ, незаконномъ употребленіи нашихъ разсудочныхъ понятій, которыя мы переносимъ въ область вещей въ себѣ, лежащихъ за предѣлами нашего разсудка.

Можно многое возразить противъ критики Канта, находить ее неполною, одностороннею, находить, что Кантъ не посчитался со всѣми возможными аргументами. Но все же нельзя не согласиться съ тѣмъ, что ни одинъ изъ разсудочныхъ аргументовъ этой „раціональной психологіи“, пытавшейся доказать безсмертіе души посредствомъ неопровержимаго ряда силлогизмовъ, не обладаетъ тою безусловною достовѣрностью, на которую онъ притязаетъ, и что въ основаніи каждаго изъ нихъ можетъ быть указана логическая ошибка, состоящая либо въ смѣшеніи терминовъ, либо въ томъ, что доказываемое предполагается даннымъ отъ начала (petitio principii). Понятіе „пребывающей субстанціи“ либо отъ начала соединяется съ понятіемъ личной сферы сознанія, либо же *подставляется* подъ понятіе субъекта сознанія, какъ это показалъ Кантъ. Да и откуда въ самомъ дѣлѣ могли бы мы дедуцировать безсмертную душу, если она не дана намъ непосредственно въ нашемъ сознаніи? Правда, есть мыслители, утверждающіе, что безсмертная душа, будучи субъектомъ нашего сознанія, непосредственно въ немъ дана, и что все доказательство безсмертія сводится лишь къ раскрытію, уясненію того, что составляетъ основное данное нашей душевной жизни. И какова бы ни была наша личная окончательная оцѣнка этого воззрѣнія, мы несомнѣнно должны съ нимъ посчитаться, чтобы разсмотрѣть, *не заключается ли основаніе нашей вѣры въ безсмертіе въ болѣе или менѣе ясномъ сознаніи самаго существа нашего духа, поскольку оно дано намъ непосредственно въ нашей душевной жизни?*

Существо нашего духа! Но вѣдь намъ даны лишь явленія психической жизни, — чувствованія, аффекты, представленія, понятія, волевые акты, словомъ — состоянія сознанія, связанныя между собою въ непрерывномъ, измѣнчивомъ потокѣ сознанія. За ними предполагается, правда, субъектъ сознанія и даже необходимо предполагается нѣкоторое мыслящее *я*. Но кто намъ сказалъ, что это *я* дѣйствительно существуетъ, что оно есть реальное существо и притомъ существо тожественное въ себѣ, единое, пребывающее? Не составляютъ ли переживаемыя измѣнчивыя состоянія все дѣйстви-

тельное *содержаніе* этого „я“, и нельзя ли поэтому самому разрѣшить это единое „я“ въ безконечное множество *моментовъ сознанія*, правда, непрерывно связанныхъ между собою и переходящихъ другъ въ друга, но въ сущности столь же различныхъ другъ отъ друга, какъ то, что ихъ наполняетъ? Есть ли это „я“, которое мы считаемъ субъектомъ сознанія, нѣчто отличное отъ самаго сознанія? Но тогда въ чемъ же его дѣйствительное содержаніе? Другого содержанія, кромѣ сознанія, мы ему подыскать не можемъ, а въ такомъ случаѣ оно либо обращается въ пустую, безсодержательную *форму*, въ простой символъ, обозначающій непрерывность сознанія, его формальное *единство*, либо же, поскольку оно опредѣляется какъ отличная отъ сознанія основа его, — оно можетъ быть отожествлено съ нашей физической индивидуальностью, съ нашимъ тѣломъ, которое служитъ физическимъ условіемъ или физическимъ субстратомъ нашей душевной жизни.

Всѣ эти взгляды, эти возраженія противъ спиритуалистической концепціи души довольно обычны. Съ соотвѣтствующими измѣненіями они высказывались уже въ древности. И однако уже въ древности начиная отъ Платона, они находили отпоръ со стороны мыслителей, которые усматривали въ жизни нашего духа нѣчто большее, чѣмъ простой „потокъ сознанія“, потокъ вѣчнаго измѣненія и движенія.

Если въ нашемъ внѣшнемъ или внутреннемъ опытѣ мы сознаемъ что-либо тожественное, пребывающее, что-либо, что представляется намъ существомъ или сущностью, то первая реальность, намъ непосредственно вѣдомая и пребывающая, по аналогіи съ которой мы понимаемъ всякую реальность или существо, — есть наша реальность и наше существо. Мы знаемъ, что внѣ насъ есть чувствующія тѣла или сознающія существа, но эти существа мы понимаемъ по аналогіи съ нашей индивидуальной сферой сознанія, съ нашимъ чувствующимъ, сознающимъ существомъ. Мы знаемъ, что внѣ насъ есть реальныя вещи; но все реальное, все то, что не есть только *объектъ* для другого или для насъ, но существуетъ и *для себя*, всякое (*для-себя-бытіе*) понимается нами по аналогіи нашего *для-себя-бытія*, т.-е. нашего непосредственно сознаваемаго нами существа. Положимъ, наше представленіе объ этомъ существѣ есть чрезвычайно сложное и конкретное представленіе, которому соотвѣтствуетъ безконечно сложный комплексъ ощущеній, эмоцій, идей, движеній. И все-таки вся эта сложность имѣетъ въ себѣ нѣкоторое непосредственно сознаваемое единство, которое выражается въ словѣ

я; все то, что входитъ въ составъ этого комплекса, имѣетъ непосредственное отношеніе къ этому *я*, существуетъ въ немъ и для него. Если это *я* есть лишь форма сознанія, то этой формѣ соотвѣтствуетъ конкретнѣйшій фактъ сознанія, самая реальность сознанія. И постольку наше понятіе о *реальномъ существѣ*, при помощи котораго мы мыслимъ міръ, сущій внѣ нашего *я*, черпается нами изъ нашего внутренняго опыта.

Но въ такомъ случаѣ, можемъ ли мы утверждать, что нашъ духъ есть лишь потокъ сознанія? Допустимъ, что наши представленія о существѣ реальномъ и пребывающемъ въ приложеніи къ внѣшнему міру могутъ быть ошибочны, иллюзорны и субъективны. Но откуда мы беремъ это понятіе о пребывающемъ существѣ, если въ насъ нѣтъ ничего кромѣ смѣны состояній? Какимъ образомъ именно наша субъективная дѣйствительность можетъ вводить насъ въ заблужденіе и приводить насъ къ иллюзорному призраку пребывающей реальности, когда она сама есть всецѣло потокъ измѣненія? Но допустимъ и то, что наше представленіе о реальномъ тожественномъ себѣ существѣ призрачно и ложно прежде всего здѣсь, въ области субъекта, что здѣсь нѣтъ ничего, кромѣ вѣчной смѣны, которую мы наблюдаемъ какъ въ нашемъ внѣшнемъ, такъ и въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. И все-таки мы должны признать, что самое сознаніе такой смѣны предполагаетъ въ нашемъ духѣ способность возвыситься надъ нею. Всеобщій потокъ явленія, вѣчный потокъ времени не сознавался бы нами какъ движущійся потокъ, если бы мы сами были охвачены этимъ движеніемъ безъ остатка, если бы наша мысль не всплывала надъ нимъ, если бы она уносилась имъ. Значитъ, есть у нея какая-то точка опоры внѣ времени, нѣчто сверхъ временное, что позволяетъ ей *видѣть* время, а не плыть вмѣстѣ съ нимъ.

Уже одно это далеко не новое соображеніе представляется вѣскимъ аргументомъ противъ чистаго психологическаго феноменизма. Разумѣется, съ точки зрѣнія чисто-психологической мы можемъ разсматривать весь міръ нашего опыта, все равно внѣшняго или внутренняго, какъ совокупность состояній сознанія, связанныхъ между собою; поскольку каждое состояніе связано съ тѣми или другими ощущеніями, мы можемъ разсматривать весь міръ внѣшній и внутренній, какъ комплексъ чувствованій или ощущеній, смѣняющихъ другъ друга. Но такая научно-психологическая точка зрѣнія по необходимости отвлеченна и по тому самому условна; она доступна психологу, размышляющему о наличности нашего сознанія,

а никакъ не непосредственному сознанію, которое въ своемъ опытѣ воспринимаетъ либо внѣшніе объекты и событія, либо внутреннія измѣненія субъекта. Этого мало: какъ бы далеко ни заходилъ философъ, скептикъ или феноменистъ, онъ не можетъ признать внѣшній міръ простымъ „комплексомъ ощущеній“: на ряду съ дѣйствительными ощущеніями онъ во всякомъ случаѣ долженъ допустить хотя бы безконечно многія *реальныя возможности* ощущеній, или, точнѣе, *реальныя причины ощущеній*, поскольку самое понятіе независимо отъ насъ существующей возможности ощущенія, какъ чего-то, что *не есть* дѣйствительное ощущеніе или не ощущается въ дѣйствительности, выводитъ насъ за границы непосредственнаго ощущенія. А между тѣмъ безъ такого допущенія падаютъ самая физика и естествознаніе, поскольку упраздняется весь внѣшній матеріальный міръ въ безконечномъ времени и пространствѣ. Одинъ взглядъ на небо — чувственный образъ вѣчности и безконечности — достаточенъ, чтобы поколебать основы „психологическаго феноменизма“.

Надъ потокомъ сознанія поднимаются объекты, неподвижные или относительно неподвижные, или же обладающіе своимъ собственнымъ независимымъ движеніемъ; изъ хаоса смѣняющихъ другъ друга „состояній“ выплываетъ объективный міръ, который *пребываетъ* въ основѣ нашихъ измѣнчивыхъ воспріятій и состояній. Передъ свѣтомъ нашего сознанія образуется какъ бы „твердь посреди воды“. И пребывающая, хотя и не ощущаемая нами непосредственно объективная дѣйствительность міра признается нами болѣе реальною, нежели субъективная и непосредственно ощущаемая нами, но непрестанно проходящая дѣйствительность „потока сознанія“. Правда, мысль убѣждаетъ насъ въ томъ, что и вселенная находится въ процессѣ измѣненія, что самый потокъ нашего сознанія есть лишь частное явленіе общаго процесса, общаго закона, который предносился уже передъ умственнымъ взоромъ Гераклита Эфесскаго. Но вѣдь для того, чтобы постичь этотъ общій и объективный законъ, надо возвыситься надъ субъективнымъ потокомъ сознанія; чтобы сказать, подобно Гераклиту, „все течетъ“, нужно, подобно ему, признать, что самая *истина* этого теченія есть непреходящій *пребывающій общій законъ сущаго*. Какъ бы то ни было, съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма нельзя говорить ни о какомъ реальномъ міровомъ процессѣ.

Такимъ образомъ, реальный міръ и реальный міровой процессъ, признаваемый каждымъ изъ насъ, свидѣтельствуетъ о крайней недостаточности психологическаго феноменизма для разрѣшенія теоре-

величайшую философскую *проблему*, которая должна быть изслѣдуема и разрѣшаема критически, а не разрубаема въ смыслѣ *отвлеченнаго психологизма*.

Именно этимъ терминомъ всего точнѣе можно обозначить философію иныхъ современныхъ психологовъ, которые кладутъ свою психологическую точку зрѣнія въ основу своего міросозерцанія столь же произвольно и отвлеченно, какъ нѣкогда, первые геометры, пиѳагорейцы, клали въ основаніе своего міропониманія отвлеченно-геометрическую точку зрѣнія. Отвлеченнымъ психологизмомъ объясняется и теорія „потока сознанія“ въ томъ общемъ значеніи, какое ей иногда придается. Разсматривая нашу душевную жизнь, съ точки зрѣнія чисто психологической, мы можемъ отвлекаться отъ логической, практической, эстетической цѣнности тѣхъ или иныхъ состояній нашего сознанія и наблюдать ихъ смѣну, отказываясь видѣть въ нихъ что бы то ни было, кромѣ смѣняющихся психическихъ состояній, которыя всѣ равно цѣнны для психолога-наблюдателя и заслуживаютъ его изученія и вниманія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что такая точка зрѣнія есть отвлеченная и совершенно искусственная, поскольку каждый живой человѣкъ реально интересуется состояніями своего сознанія не съ психологической точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія практической, теоретической или эстетической *цѣнности*, которая одна даетъ имъ смыслъ. Этою цѣнностью опредѣляется и самое вниманіе человѣка, а постольку и самое воспріятіе — апперцепція. Съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма, все, что я воспринимаю или переживаю, сводится къ состояніямъ сознанія; съ точки зрѣнія обыденнаго человѣческаго сознанія, я воспринимаю независимые отъ меня объекты, а равно и внутреннія мои состоянія, отличныя отъ такихъ объектовъ; я переживаю опредѣленныя чувства, мыслю опредѣленныя мысли — я расцѣниваю свои состоянія и этой расцѣнкой опредѣляются тѣ или другія мои объективныя сужденія и воспріятія. Но отвлечемся отъ оцѣнки, попробуемъ заглянуть въ самую нашу душу съ интересомъ исключительно психологическимъ, временно подавивъ въ себѣ всякій иной интересъ или всякое другое спеціальное вниманіе, — и моментально объективный міръ исчезнетъ, замѣнится какимъ-то ливнемъ смѣняющихся впечатлѣній, которыя потекутъ безчисленными безпорядочными рядами, смѣшиваясь, сливаясь другъ съ другомъ. Исчезнетъ комната, столъ, на которомъ я пишу, бумага, перо, самое тѣло — останется потокъ сознанія съ его безчисленными волнами и струями. Разумѣется такой опытъ абсолютно невоз-

Правда, поскольку мы отличаемъ его отъ отдѣльныхъ конкретныхъ состояній, составляющихъ наличное содержаніе сознанія, можно спросить себя, не является ли это „я“ общею формой сознанія, формой, которая существуетъ сама по себѣ только въ нашей отвлеченной мысли? Разумѣется, никакая „чистая форма“ иначе какъ въ отвлеченномъ понятіи существовать не можетъ. Но это вызываетъ другой вопросъ: можно ли видѣть въ нашемъ „я“ — такую „чистую форму“ — простое чисто-формальное единство нашего сознанія? Вѣдь самая „форма“, самое единство сознанія состоитъ въ неизмѣнномъ отнесеніи всѣхъ состояній и актовъ нашего сознанія къ одному предполагаемому тожественному субъекту, — *я* мыслю, *я* сознаю. При этомъ, самымъ актомъ мышленія или сознанія дѣло еще не ограничивается; и если даже наше „я“ мыслится нами при помощи отвлеченія, переходъ отъ чистой мысли къ реальному существованію лежитъ въ самомъ основаніи, въ самомъ субъектѣ этой мысли: „я мыслю, слѣдовательно я существую“.

Спѣшимъ оговориться, что никакихъ конкретныхъ опредѣленій относительно этой „мыслящей вещи“ здѣсь еще не высказывается: вопросъ объ его природѣ, его субстанціальности остается открытымъ. Но тѣмъ не менѣе, въ этомъ положеніи высказывается основное *онтологическое* предположеніе мысли, сознанія вообще, и въ этомъ смыслѣ Декартъ былъ правъ, поставивъ его во главѣ своей онтологіи. Недостатокъ этой послѣдней состоялъ въ томъ, что она не была критической, откуда всѣ ея злоупотребленія и недоразумѣнія. И однако все значеніе знаменитаго cogito ergo sum состоитъ именно въ онтологіи — во внутренно-необходимомъ переходѣ отъ мышленія къ бытію. Напрасно нѣкоторые изъ критиковъ Декарта стремятся упразднить онтологическій характеръ этого положенія и свести его къ чисто-аналитическому сужденію „я мыслю — я есмь мыслящій“. Правда, они совершенно справедливо указывали, что чисто-логически изъ „я мыслю“ ничего другого, т.-е. никакого другого бытія, кромѣ мышленія вывести нельзя. И тѣмъ не менѣе Декартъ видитъ въ своемъ cogito ergo sum — спасеніе отъ всеобщаго сомнѣнія чистаго раціонализма, твердую опорную точку онтологіи, т.-е. переходъ отъ чистаго мышленія къ бытію. Можно возразить, что, совершая такой переходъ, наша мысль „трансцендируетъ“, т.-е. переходитъ за свои границы; и если держаться точки зрѣнія, отвлеченно противополагающей мышленіе и бытіе, такая „трансценденція“ оказывается не только не логичной, но совершенно непостижимой. Однако, при ближайшемъ анализѣ нашего мышленія, мы убѣждаемся въ томъ,

что этотъ переходъ къ реальному существованію составляетъ основное предсознательное, апріорное предположеніе всей нашей логической мысли, нашего сознанія вообще. „Я мыслю, слѣдовательно я существую“ — это ссылка на основное имманентное предположеніе мысли[1]).

Что такое это „я“, которое мыслитъ — этого изъ Декартова положенія еще вывести нельзя. Каковъ способъ реальнаго существованія нашего „я“, этого мы непосредственно знать не можемъ, потому что самое существованіе нашего „я“ есть нѣчто упреждающее нашъ опытъ и нашу разсудочную рефлексію: оно есть *субъектъ*, а не *объектъ* чувства и мысли, и въ этомъ смыслѣ къ нему относятся слова Упанишады: „оно невидимо и все видитъ, недоступно слуху и все слышитъ, недоступно разуму и все разумѣетъ“. „Я существую“ — это значитъ мое существованіе не есть простой фактъ мысли или сознанія: оно не *полагается* мыслью или сознаніемъ, а *предполагается*, какъ нѣчто первичное. Въ словахъ „я существую“ мое „мыслящее я“ полагается въ *онтологическое* отношеніе къ совокупности дѣйствительно сущаго.

Въ живомъ самосознаніи мое „я“ или субъектъ сознанія постоянно объективируется, является предметомъ моего чувства и мысли, выражается въ непрерывномъ рядѣ актовъ, ощущается въ рядахъ состояній; но вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку оно само сознаетъ, мыслитъ и чувствуетъ въ нашемъ сознаніи, мысли и чувствѣ, оно не можетъ быть познано ни какъ чувственный объектъ (представленіе), ни какъ мысленный объектъ (понятіе), и вотъ почему, на ряду съ чувственностью и мышленіемъ, мы должны допустить еще третій факторъ нашего самосознанія — *непосредственную увѣренность*. То, что мыслитъ и чувствуетъ въ насъ, субъектъ, составляющій предметъ нашей увѣренности, не есть ни явленіе, ни идея, ни представленіе, ни понятіе, хотя мы имѣемъ относительно его объективныя представленія и понятія, безъ которыхъ мы не могли бы о немъ думать; онъ опредѣляется этими представленіями и понятіями, но каждое изъ такихъ опредѣленій остается неизбѣжно неадэкватнымъ и, такъ сказать, периферическимъ, не касаясь, самаго реальнаго существа, которое дано непосредственно, въ корнѣ, въ глубинѣ самой опредѣляющей мысли.

---

[1]) Болѣе подробное развитіе этихъ мыслей дано мною въ „Основаніи идеализма“, „третья ступень идеализма“ и „сущее, какъ предметъ вѣры“ и въ статьѣ „Въ защиту идеализма“.

какъ способности идей; отсюда отрицаніе воли, какъ духовнаго отношенія нашего существа къ тѣмъ или другимъ цѣнностямъ, отношенія, опредѣляющаго наше дѣйствіе и всю нашу психическую жизнь. Нужно ли удивляться, что такой взглядъ встрѣчалъ и встрѣчаетъ отпоръ со стороны мыслителей идеалистовъ, стоящихъ на иной ступени пониманія? „Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ нашемъ духѣ“ — *кромѣ самого духа*, мыслящаго и волящаго, дающаго *смыслъ* и *цѣль* всей нашей психической жизни, опредѣляющаго собою *пафосъ* нашихъ эмоцій. Нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго въ разумѣ и волѣ — кромѣ самого мыслящаго разума, кромѣ самой *вольной въ себѣ* воли.

III.

Признаніе идеальности или духовности мысли, разума въ человѣкѣ есть, повидимому, элементарное, самоочевидное философское положеніе. Одного *cogito* (я мыслю), одного акта мысли достаточно, чтобы въ немъ убѣдиться, какъ одного построенія прямой линіи достаточно, чтобы убѣдиться въ самоочевидной аксіомѣ о прямой линіи. И однако сознаніе идеальности разума составило эпоху въ философіи и было настоящимъ открытіемъ,— этого мало, открытіемъ, которое до сихъ поръ еще, по очевидному непониманію, отвергается или не принимается должнымъ образомъ въ расчетъ цѣлымъ рядомъ лицъ, считающихъ себя философами, или — что въ глазахъ нѣкоторыхъ изъ нихъ еще больше — психологами. На этомъ примѣрѣ всего легче уяснить себѣ особенность философскаго знанія или пониманія, въ отличіе отъ научнаго или математическаго, и понять причину постоянныхъ споровъ и противорѣчій среди философовъ. Въ области науки никто не можетъ отвергать законовъ механики, химіи, астрономіи, и признаніе ихъ обязательно для всякаго ученика, обучающагося этимъ наукамъ. Въ философіи самое элементарное положеніе, имѣющее для однихъ значеніе самоочевидной истины, издревле установленной, не понимается и отвергается другими доселѣ. И это нисколько не подрываетъ безусловной внутренней достовѣрности указанной истины, это показываетъ только, что въ философіи, какъ уже сказано нами, существуютъ различныя *ступени* не *знанія*, а *пониманія*, которыя достигаются лишь путемъ самодѣятельности личнаго разума, и что никакія историческія знанія, сами по себѣ, такому пониманію научить не могутъ. „Многознаніе ума не научаетъ“, какъ говоритъ Гераклитъ.

Съ тѣхъ поръ какъ идеальность мысли была впервые раскрыта

то мы уже показали, что подобная же трансценденція совершается нами въ области нашего личнаго самосознанія.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, почему реальное существованіе *души* или *духа* не можетъ быть предметомъ эмпирическаго или раціональнаго знанія и почему всѣ наши представленія и понятія о ней суть лишь неизбѣжно неадэкватные *образы* или *символы*, въ которыхъ объективируется или обозначается неизреченная, трансцендентная реальность. Совокупность онтологическихъ отношеній не познается нами изъ чувственнаго опыта или отвлеченныхъ понятій, потому что они предсознательны и трансцендентны. Внутреннее, онтологическое отношеніе нашего духа къ полнотѣ сущаго — трансцендентно и предсознательно и постольку само по себѣ не можетъ быть для насъ предметомъ объективнаго знанія: оно можетъ быть объективировано, опознано, осознано лишь въ сознаніи высшаго порядка; но для нашей индивидуальной мысли оно трансцендентно и скрыто въ предсознательной глубинѣ нашей самости. Онтологическое отношеніе нашего сознающаго „я“, нашего духа, связующее насъ съ „сутью вещей“, столь же скрыто отъ насъ, какъ и самая эта суть. Это корень нашего бытія: мы не видимъ этого корня, не знаемъ, какъ глубоко онъ простирается и какъ соединяется онъ въ нѣдрахъ сущаго съ корнями другихъ существъ.

Возможно ли „коренное“, интимное, духовное познаніе сущаго, познаніе не внѣшнее, периферическое или отвлеченное, а познаніе, такъ сказать „центральное“ и существенное, познаніе *существа?* Возможенъ ли мистическій гнозисъ и откровеніе? Повторяемъ, въ высшемъ сознаніи можно допускать такое знаніе какъ имманентное; а черезъ посредство только высшаго сознанія, охватывающаго, внутренно проникающаго, вдохновляющаго сознающія индивидуальности низшаго порядка, быть можетъ и имъ въ большей или меньшей степени доступно такого рода „существенное“, субстанціальное познаніе — интуиція, прозрѣніе трансцендентнаго порядка.

Для такого рода интуиціи или откровенія — сверхъ-временное существо духа можетъ быть реально познаваемымъ предметомъ. Но для чисто-раціональной, умозрительной философіи, которая не знаетъ мистическаго гнозиса и, оставаясь вѣрной себѣ, не должна и не можетъ ссылаться на какія-либо спеціальныя, откровенія, убѣдительныя только для тѣхъ, кто самъ ихъ испыталъ, — для такой философіи необходимо останавливаться у порога трансцендентнаго.

ныхъ формъ" познанія,— осложненіе, которое происходитъ благодаря некритическому, а иногда даже и какъ-будто принципіальному смѣшенію логической и психологической точки зрѣнія. Можно и должно обличать различныя неудачныя попытки психологическаго объясненія тѣхъ или другихъ основныхъ логическихъ категорій мысли, напр., тожества, единства, величины, причинности и т. п. Но это еще нисколько не подрываетъ законности требованій научнаго эмпиризма — точно установить и описать психологическіе процессы, служащіе образованію этихъ понятій. И съ другой стороны, какъ бы они ни возникали, по своему логическому смыслу, основныя категоріи тожества, величины, причинности и другія упреждаютъ опытъ: онѣ суть формы пониманія, какъ такого, условія пониманія, а постольку и условія опыта, потому что опыта нѣтъ безъ пониманія нѣкоторыхъ основныхъ общихъ отношеній. Я не познаю, пока я не возвышаюсь надъ простыми фактами сознанія, надъ психологическими состояніями; я не познаю, пока я не осмысливаю, не *понимаю* ихъ, какъ знаки познаваемаго предмета, и не *мыслю* этого предмета въ томъ или другомъ опредѣленномъ отношеніи къ совокупности сущаго. Наша мысль въ цѣломъ объясняется психологически: но такое объясненіе не можетъ быть исчерпывающимъ, потому что логическій смыслъ или разумъ мысли — не въ томъ, что она есть психологическое явленіе, не въ ея психологической формѣ, а въ ея идеальномъ содержаніи. Она по существу своему претендуетъ на сверхъ-психологическое объективное значеніе и смыслъ. А потому сводить ее къ психологіи, какъ это предлагаютъ иные психологи, значитъ отрицать логику и забывать, что она обязательна и для психолога.

Мы уже указывали на ученіе Сократа и Платона о пониманіи, которое и тотъ и другой признавали не передаваемымъ извнѣ самодѣятельнымъ актомъ разума. Оно имѣетъ источникъ въ самомъ познающемъ и притомъ не въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, не въ чувственномъ матеріалѣ сознанія, а въ дѣятельности разума, который *усвоиваетъ* себѣ этотъ матеріалъ, реагируетъ на него, ассимилируетъ, претворяетъ его въ себѣ. Разумъ не ограниченъ впечатлѣніями опыта: онъ мыслитъ общее и необходимое по поводу опыта, онъ мыслитъ частное въ общемъ и общее въ частномъ — общее и всеобщее, которое *извнѣ* ему дано быть не можетъ. Поскольку наше пониманіе посредствуется понятіями,— въ понятіяхъ содержится апріорный элементъ; а поскольку опытное познаніе обусловливается пониманіемъ — этотъ элементъ присутствуетъ и въ

опытномъ познаніи. Здѣсь рѣчь идетъ, конечно, не о какихъ-либо „врожденныхъ понятіяхъ“, противъ которыхъ ратовалъ еще Локкъ, не о какихъ-либо готовыхъ схемахъ внутри нашего разума, а о томъ же идеальномъ логическомъ элементѣ, составляющемъ смыслъ этихъ схемъ или понятій и вносимомъ въ нихъ самодѣятельностью мыслящаго разума. Если Локкъ утверждалъ, что въ разумѣ нѣтъ ничего сверхъ-чувственнаго, ничего, что не было бы ранѣе дано чувствами, то исключеніе, которое потребовалъ Лейбницъ для самого разума (его знаменитое excipe intellectus ipse) выражаетъ собою основное положеніе теоріи познанія, основное положеніе теоріи пониманія. Это положеніе и до, и послѣ Лейбница раздѣляли всѣ философы, сознавшіе идеальную природу человѣческаго пониманія.

Этимъ основнымъ положеніемъ намъ хотѣлось бы здѣсь ограничиться, не вдаваясь въ сложные и спеціальные гносеологическіе вопросы. Въ концѣ концовъ, если только не превращать „опытъ“ въ нѣчто безотносительное, существующее само по себѣ, если вмѣстѣ съ Кантомъ поставить критическій вопросъ о существѣ и возможности опыта или опытнаго познанія,— то неизбѣженъ будетъ и критическій выводъ, что опытъ заранѣе обусловливается формами сознанія, формами нашего пониманія. А отсюда уже явится самъ собою и дальнѣйшій выводъ, что эти формы—апріорныя, заключающіяся въ самомъ нашемъ пониманіи, создаваемыя дѣятельностью познающаго субъекта.

Къ аналогичнымъ выводамъ приводитъ и критическое изслѣдованіе нашего самосознанія въ области нравственной или практической: внутреннія условія нравственнаго дѣйствія и здѣсь заключаются въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ, въ его волѣ, реальность и свобода которой представляются одинаково неосязаемыми съ точки зрѣнія психологическаго феноменизма и вмѣстѣ являются безусловно достовѣрными съ точки зрѣнія нравственнаго сознанія. Каковы бы ни были недостатки Кантова ученія о нравственности, его односторонность, его чисто-формальный характеръ, безсмертная заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ выяснилъ съ замѣчательной ясностью самозаконность, автономію нравственной воли и идеальный характеръ нравственныхъ нормъ. Не то, что есть, а то, что *должно* быть, опредѣляетъ собою нравственную волю. Не тѣ или другіе психологическіе *мотивы* придаютъ моему дѣйствію нравственное значеніе или цѣнность, а идеальныя *основанія* дѣйствія и та сверхъ-феноменальная *свобода* дѣйствующей воли, которая представляется несомнѣнной съ точки зрѣнія нравственнаго знанія и безъ которой не было бы ничего должнаго или нравственнаго,— было бы лишь

психологически или *физически-необходимое*. Здѣсь между психологіей и этикой устанавливается совершенно такое же отношеніе, какъ между психологіей и логикой. Мы уже видѣли, что, съ точки зрѣнія чисто-психологической, всякая цѣнность идеальнаго порядка можетъ разсматриваться какъ фактъ сознанія, какъ психологическій фактъ. И точно такимъ же образомъ мы можемъ разсматривать ее по отношенію къ нашему дѣйствію, какъ чисто-психологическій *мотивъ*. Но какъ въ области теоретической существуетъ логическая *оцѣнка* или *пониманіе* фактовъ сознанія въ ихъ идеальномъ содержаніи, такъ и здѣсь, въ области практической, мы имѣемъ дѣло съ этической *оцѣнкой* мотивовъ въ качествѣ *основаній* дѣйствія. Такимъ образомъ и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ новымъ идеальнымъ измѣреніемъ *психическаго* содержанія.

Какъ уже сказано, я не познаю, пока я не возвышаюсь надъ состояніями сознанія, не *осмысливаю* ихъ, не *понимаю* предмета познанія въ томъ или другомъ объективномъ отношеніи къ совокупности существующаго. И точно такъ же я не дѣйствую нравственно, пока я не возвышаюсь надъ простыми фактами сознанія, надъ внушеніями отдѣльныхъ эмпирическихъ мотивовъ, — пока дѣйствія мои не опредѣляются и не осмысливаются идеальными цѣнностями, безусловными нормами. Такимъ образомъ въ нравственной области раскрывается автономія духа. Въ самоцѣнности нравственнаго добра, въ утвержденіи нравственной воли, торжествующей надъ всякими чувственными, внѣшними или корыстными мотивами и подчиняющейся идеальнымъ нормамъ — заключается истинное откровеніе духа. Такое откровеніе убѣдило Платона, пробудило въ немъ высшее пониманіе идеала. Оно же и донынѣ служитъ истиннымъ неоскудѣвающимъ источникомъ теоретическаго и практическаго идеализма.

Наконецъ, есть еще одна великая область, въ которой проявляется идеальное творчество и на которую мы можемъ здѣсь только указать — мы разумѣемъ *эстетическую* область въ широкомъ смыслѣ, обнимающую не только художественныя искусства и художественное воспріятіе, но и всѣ наши чувственныя воспріятія, поскольку и въ нихъ есть творческій элементъ.

Правда, что отъ воспріятій мы можемъ перейти къ чувственности вообще, а затѣмъ и другимъ функціямъ органической природы и въ нихъ искать проявленій творческихъ силъ, оживляющихъ вселенную. Но наше представленіе объ этихъ творческихъ энергіяхъ — истинно ли оно или нѣтъ, — во всякомъ случаѣ есть наше представленіе, добытое по аналогіи съ тою творческой энергіей, какую

ствѣ, религіи Бого-человѣка, которая признаетъ не потенціальное только, а осуществленное, актуальное единство божескаго и человѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа, какъ живое откровеніе, въ которомъ всякій, вступающій въ общеніе вѣры, убѣждается путемъ личнаго нравственнаго опыта, личнаго сознанія. Здѣсь для дѣйствительно вѣрующаго Христосъ не можетъ быть призракомъ, не можетъ выражать собою и отвлеченную идею жизни — той безличной жизни, о которой говорятъ иные моралисты и въ которой въ сущности никто и ничто не живетъ, а все личное умираетъ. Это — живая и безсмертная личность, „Начальникъ“ той жизни, въ которой *все живо*, въ которой упраздняется смерть и тлѣніе, жизнь полная, которая есть воскресеніе. И тотъ, кто „познаетъ“ Христа, — познаетъ Его не отвлеченно, а интимно, духовно, какъ личность, — тотъ вѣритъ въ Него, вѣритъ не какъ въ призракъ и не какъ въ идею или догматъ, а вѣритъ какъ въ личность и въ этой вѣрѣ имѣетъ норму и основаніе вѣры въ дѣйствительную и личную безсмертную жизнь.

дѣятельность воображенія. И хотя эта послѣдняя находится здѣсь въ зависимости отъ непосредственнаго импульса чувственнаго впечатлѣнія, все же и въ обыденномъ воспріятіи сказывается его творчество, соединяющее, созидающее чувственные элементы въ опредѣленный образъ. Художественное воспріятіе и представленіе отличаются отъ обыденныхъ представленій и воспріятій степенью своей одухотворенности и творческой силы, дающей имъ бо́льшую независимость по отношенію къ внѣшнему аффекту, къ гнету впечатлѣній. Отсюда господство надъ чувственнымъ матеріаломъ, которое даетъ ясность и законченность образа, а вмѣстѣ вѣрность и глубину эстетическаго пониманія данной умственной формы. Въ такомъ пониманіи, въ самобытномъ воздѣйствіи, воспринимающаго субъекта на воспринимаемый чувственный матеріалъ опредѣляющимъ моментомъ является не ощущеніе или чувственный аффектъ, а *объективно-эстетическая оцѣнка* чувственныхъ элементовъ. Художественный вкусъ вноситъ эту расцѣнку и претворяетъ ощущенія и впечатлѣнія въ идеальныя цѣнности. Отсюда внутренняя осмысленность художественнаго представленія, его законченность, единство и цѣльность. Принципомъ эстетической оцѣнки является именно цѣлостность, законченность воспріятія, чистота представленія — совершенство формы, которое дѣлаетъ ее эстетически-понятной, идеально-прозрачной. Это совершенство, эта одухотворенность образа или формы, чувственно воспринимаемой, и есть высшая эстетическая цѣнность или *красота*, которую уже многіе опредѣляли, какъ видимое или чувственно воспринимаемое воплощеніе идеальнаго въ чувственномъ.

Есть ли красота только субъективная видимость, или же она существуетъ объективно, какъ видимое явленіе такого воплощенія — это капитальный вопросъ философіи прекраснаго, котораго мы здѣсь разсматривать не можемъ. Но во всякомъ случаѣ наше воспріятіе прекраснаго — во внѣшнихъ ли явленіяхъ природы или въ произведеніяхъ искусства, воплощающихъ чистыя формы, — заключаетъ въ себѣ идеальный моментъ эстетическаго пониманія формы, ея усвоенія и вмѣстѣ ея воспроизведенія, въ которомъ чувственные элементы осмысливаются эстетической цѣнностью, опредѣляются постигнутой формой, расчленяющей и вмѣстѣ соединяющей ихъ. Тамъ, гдѣ творческая сила всего самобытнѣе и свободнѣе, тамъ, въ создаваемыхъ ею образахъ она не связана отдѣльными временными чувственными впечатлѣніями и воспріятіями — какъ мы видимъ это всего нагляднѣе въ музыкѣ, гдѣ творческая кристаллизація

ство письменныхъ памятниковъ, восходящихъ къ III тысячелѣтію до Р. Х., и если увеличеніе количества такихъ памятниковъ (путемъ раскопокъ) является тамъ не столько вопросомъ времени, сколько простымъ вопросомъ денегъ, то для Греціи мы не имѣемъ письменныхъ источниковъ древнѣе Гомера. Правда, новѣйшія открытія Эванса обнаружили въ Критѣ цѣлыя коллекціи глиняныхъ табличекъ, покрытыхъ своеобразными іероглифами и относящихся, повидимому, къ серединѣ второго тысячелѣтія; но до сихъ поръ попытки дешифрировать это письмо или хотя бы опредѣлить языкъ его представляется совершенно безнадежными[1]). Отдѣльныя части эпоса древнѣе самыхъ раннихъ надписей *греческаго* письма, какими мы обладаемъ, ибо эпосъ жилъ въ устахъ аэдовъ раньше, чѣмъ онъ былъ записанъ, раньше чѣмъ то письмо, которому греки научились приблизительно около X в., получило общее распространеніе. А между тѣмъ эпосъ Гомера есть зрѣлый плодъ многовѣковой культуры и гомеровскій пантеонъ есть въ высшей степени сложное историческое образованіе. Онъ заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ боговъ и героевъ самого разнообразнаго происхожденія, цѣлую сокровищницу древнихъ сказаній и поэтическихъ миѳовъ. Притомъ первое, что мы здѣсь узнаемъ, это именно миѳы: намъ приходится возстановлять *исторію* на основаніи миѳовъ, — задача трудная, чтобы не сказать невозможная.

Уже древніе бились надъ нею. Съ тѣхъ поръ, какъ пробудилось размышленіе, съ тѣхъ поръ, какъ нравственная и философская мысль перестала удовлетворяться грубыми, нелѣпыми миѳами о богахъ и герояхъ прошлаго, является попытка объяснить эти миѳы: и вотъ рождается своего рода наука о нихъ или миѳологія. Замѣчательно, какъ мало подвинулась эта наука отъ древности до XX в. включительно. Разсматривая наивныя попытки древнихъ въ истолкованіи миѳовъ, мы не можемъ отмѣтить, что многіе миѳологи нашего времени, несмотря на громадную филологическую ученость, стоятъ на точкѣ зрѣнія иныхъ древнихъ миѳологовъ.

Древніе объясняли свои миѳы аллегорически: какъ только религіозная мысль начала соблазняться старыми баснями, ихъ стали

---

[1]) Обнаружены письмена двоякаго рода: „пиктографическое“ или образное письмо, которое, по предположенію Эванса, принадлежало этеокритянамъ, туземному, не-греческому населенію, еще въ историческія времена населявшему восточную часть острова; другой рассѣ, какъ думаетъ Эвансъ, принадлежало „линейное“ письмо. Эти догадки, однако, нисколько не подвигаютъ дѣла, точно также, какъ и неудачная попытка Клуге (die Schrift der Mykenier). См. Hall, The oldest civilisation of Greece (1901), 140 и сл.

объяснять какъ *иносказанія* или *легенды;* въ нихъ стали влагать физическій, историческій или философскій смыслъ. Уже физики и софисты пятаго вѣка, и затѣмъ стоики, эпикурейцы, платоники позднѣйшаго времени предлагаютъ подобныя объясненія. Стоики объясняютъ миѳы натуралистически, видя въ богахъ олицетворенія силъ природы: типичные образцы такого истолкованія мы находимъ у стоика Корнута (при Неронѣ) и у Гераклита Понтійскаго. Самая нелѣпость или безнравственность отдѣльныхъ миѳовъ служитъ имъ указаніемъ на сокровенный физическій смыслъ. Кроносъ и Рея суть *время* (греч. *хронос*) и *матерія*; Зевсъ, Посидонъ и Андъ суть стихіи огня, воды, воздуха; Гефестъ — пламя; Аполлонъ и Артемида — солнце и луна; Персефона — полевые плоды и т. д. Съ другой стороны, фантастическій романъ *Евгемера* (около 300 до Р. Х.) положилъ начало другому, такъ называемому евгемеристическому толкованію миѳовъ, слѣды котораго, впрочемъ, можно найти и ранѣе Евгемера, въ различныхъ философскихъ школахъ: миѳы о богахъ стали объясняться какъ легенды объ усопшихъ великихъ людяхъ, о князьяхъ и мудрецахъ прошлаго. Наконецъ, позднѣйшіе платоники, эти романтики умирающаго язычества, стремились вложить въ старые миѳы глубокій философскій смыслъ или же тамъ, гдѣ они не могли этого сдѣлать, подставляли демоновъ на мѣсто боговъ,— въ тѣхъ случаяхъ гдѣ миѳы являлись наиболѣе грубыми и недостойными божества.

Аналогичныя объясненія находимъ мы и у иныхъ современныхъ миѳологовъ. Максъ Мюллеръ, Рошеръ и другіе представители „сравнительной миѳологіи“ видятъ въ богахъ Греціи олицетворенія стихійныхъ явленій природы; напримѣръ, Аполлонъ и Артемида объясняются какъ солнце и луна, Гермесъ — вѣтеръ, Аѳина — молнія и т. д. Г. Спенсеръ видитъ въ богахъ обожествленныхъ предковъ, другіе — обожествленныхъ демоновъ лѣсовъ, полей, водъ и горъ. Наконецъ, романтики, какъ Шеллингъ, искали въ миѳологіи высшую таинственную философію, самораскрытіе „потенцій“ абсолютнаго.

Однако, даже если бы одно изъ такихъ объясненій оказалось истиннымъ,— а доля истины, какъ увидимъ, заключается во многихъ изъ нихъ,— то для самой *исторіи* греческой религіи это дало бы еще немного. Мы узнали бы, напримѣръ, что въ очень отдаленныя времена предки индо-европейскихъ народовъ выражались чрезвычайно цвѣтисто и затѣмъ стали принимать цвѣты своего краснорѣчія за нѣчто реальное: вмѣсто того, чтобы сказать: „идетъ

актами воспріятія и пониманія, или, попросту, самодѣятельностью этого разумнаго начала, то такое убѣжденіе еще не позволяетъ намъ заключать къ *личному* безсмертію души, къ вѣчности нашей психической индивидуальности. Равнымъ образомъ, если изъ нравственной области мы выносимъ сознаніе общеобязательности нормъ добра и правды и сознаніе безусловной цѣнности нравственныхъ идеаловъ, духовныхъ благъ, которыя признаются вѣчными по своему внутреннему значенію, то и это еще само по себѣ нисколько не доказываетъ, что наше личное „я“ безсмертно и неуничтожимо. Не доказываетъ этого и несомнѣнное самобытное *творчество* духа, которое создаетъ и фиксируетъ идеальныя цѣнности въ эстетической области, т.-е. прежде всего въ области искусства, а затѣмъ и вообще въ области чувственныхъ воспріятій.

Въ этомъ смыслѣ всѣ аргументы Платона и его послѣдователей оказываются неубѣдительными. Всѣ отвлеченныя разсужденія о „сродствѣ“ индивидуальной души съ сверхъиндивидуальной, универсальной „идеей“, о сродствѣ временной индивидуальности съ сверхвременной духовностью представляются лишь попытками соединенія разнородныхъ, взаимно исключающихъ другъ друга понятій посредствомъ образовъ или метафоръ.

И однако эти образы и метафоры служатъ выраженіемъ основного, хотя и парадоксальнаго факта нашей душевной жизни: мы не знаемъ разума безъ субъекта, безъ сознающаго, мыслящаго *я* и такимъ субъектомъ разума является намъ прежде всего *наше* я, нашъ собственный субъектъ въ его индивидуальной, ограниченной сферѣ сознанія. Равнымъ образомъ никакой духовной жизни мы безъ такого субъекта и не знаемъ. Если мы цѣнимъ ее какъ вѣчную и безусловно цѣнную, то это на основаніи *личнаго* нравственнаго опыта и пониманія; и если мы признаемъ сверхфеноменальную природу разума или идеальность мысли, то это опять-таки на основаніи личнаго самосознанія. Мы можемъ говорить отвлеченно о разумѣ и объ идеяхъ, о нравственныхъ цѣнностяхъ, но несомнѣнно, что все это переживается, испытывается, сознается нами въ сферѣ нашей личной душевной жизни. И если анализъ показываетъ намъ ограниченность этого личнаго сознанія, то онъ уже раскрываетъ намъ въ немъ и сверхъиндивидуальное начало; а постольку въ нашемъ личномъ сознаніи, *въ нашей душевной дѣйствительности соединяются противоположности относительнаго и безотносительнаго, временнаго и сверхвременнаго, феноменальнаго и сверхфеноменальнаго, ограниченнаго и трансцендентальнаго.*

драмы древняго міра былъ изученъ въ подробностяхъ и не разъ уже былъ изображенъ въ самыхъ правдивыхъ и жизненныхъ краскахъ выдающимися представителями исторической науки. Но начало греческой религіи отъ насъ скрыто, и ея исторію приходится начинать чуть ли не съ того момента, когда эта религія достигаетъ своего зенита, чтобы отъ него медленно, но неустанно идти къ своему закату. Періодъ возникновенія и развитія эпоса IX—VII в. есть именно время наивысшаго пышнаго расцвѣта греческой религіи. Она является передъ нами въ яркомъ свѣтѣ и въ послѣдующіе вѣка; быть можетъ, именно впослѣдствіи религіозность достигаетъ наибольшей глубины и напряженности. Но самая эта напряженность не всегда свидѣтельствуетъ о свѣжести и непосредственности религіознаго чувства; нерѣдко она характеризуетъ эпохи реакціи, когда люди стремятся доказать себѣ самимъ искренность своей вѣры. Гомеровскій вѣкъ — вотъ вѣкъ расцвѣта греческихъ боговъ, когда они являются передъ нами разомъ, какъ въ откровеніи, во всемъ блескѣ своей красоты. Но если мы хотимъ понять ихъ происхожденіе, намъ приходится заглянуть глубже Гомера — и тутъ-то мы лишены всякаго прямого историческаго свидѣтельства.

Представимъ себѣ, что по исторіи Западной Европы мы не имѣемъ ни одного письменнаго памятника до конца крестовыхъ походовъ. Мы сразу застаемъ сложившійся феодальный строй съ его рыцарствомъ, католическую церковь съ ея іерархіей, монашескими орденами, догматами, культомъ, съ ея святыми. Что знали бы мы о предыдущей исторіи, о начаткахъ феодальнаго строя, о великихъ переселеніяхъ народовъ, о борьбѣ христіанства и язычества, о борьбѣ Рима и варваровъ, о происхожденіи христіанства? У насъ остались бы древнія могилы, развалины и храмы, остатки римской и германской старины. Но сколько праздныхъ и ложныхъ гипотезъ было бы высказано для объясненія всего этого археологическаго матеріала! Остатки древне-христіанскихъ памятниковъ или начало готики принимались бы за признаки глубокаго измѣненія въ составѣ народоселенія или иноземнаго нашествія; дѣйствительныя передвиженія народовъ, наоборотъ, прошли бы незамѣченными.

По справедливому замѣчанію Э. Мейера, одного изъ наиболѣе даровитыхъ и свѣдущихъ историковъ древности, въ совершенно подобномъ положеніи мы находимся относительно древней Греціи[1]). Иліада, первый памятникъ греческаго слова, какой мы имѣемъ,

[1]) Gesch. des Alterthums, II § 34.

относится къ эпохѣ, которую Э. Мейеръ, мѣтко называетъ „греческимъ средневѣковьемъ“. Древняя, такъ-называемая „микенская“ культура съ тѣми государствами, о которыхъ свидѣтельствуютъ сохранившіеся остатки, разложилась подъ вліяніемъ внутреннихъ и внѣшнихъ причинъ, — такимъ толчкомъ могли послужить переселенія греческихъ племенъ. По переселеніи дорянъ (которое, несмотря на критическія сомнѣнія Белоха, слѣдуетъ считать несомнѣннымъ историческимъ фактомъ) греческія племена пріобрѣтаютъ окончательную осѣдлость. Царская власть микенскаго періода разлагается на материкѣ и не возрождается въ колоніяхъ. Образуется могущественная земельная аристократія, особенности которой въ отдѣльныхъ чертахъ напоминаютъ средневѣковое рыцарство; на ряду съ нею земледѣльческій классъ постепенно теряетъ свободу, и классовое дѣленіе становится все болѣе и болѣе рѣзкимъ, хотя классовая борьба, знаменующая послѣдующую эпоху, еще не загорѣлась. На восточной окраинѣ развивается мореходство, торговля, промышленность и Грецiя вступаетъ на путь колонизаціи. Зависимость отъ востока, колыбели культуры, порывается въ связи съ упадкомъ великихъ монархій Египта и хеттеянъ. Наступаетъ періодъ самобытнаго національнаго развитія; и, при отсутствіи общихъ государственныхъ учрежденій, отдѣльныя племена въ различныхъ мѣстныхъ условіяхъ вырабатываютъ и развиваютъ свои индивидуальныя особенности, при чемъ малоазіатскіе греки стоятъ впереди культурнаго движенія.

Зрѣлымъ плодомъ этой исторической эпохи является эпосъ, свидѣтельствующій о высокой утонченности ея рыцарской культуры. Какимъ образомъ еще не такъ давно могли видѣть въ немъ отголоски первобытной поэзіи, продуктъ „безсознательнаго народнаго творчества“, — въ настоящее время представляется непостижимымъ. И вотъ этотъ эпосъ служитъ самымъ раннимъ, самымъ первымъ письменнымъ источникомъ нашимъ, такъ какъ древнѣйшія греческія надписи моложе отдѣльныхъ его частей. Судить о первоначальной религіи грековъ по этому поэтическому произведенію было бы столь же неосновательно, какъ составить представленіе о раннемъ христіанствѣ по религіозной живописи эпохи возрожденія. Позднѣйшія свидѣтельства о религіи, о культѣ грековъ нерѣдко сохраняютъ болѣе первоначальныя, архаическія черты, которыя стираются у Гомера. Весь характеръ эпоса свѣтскій, и цѣль его не религіозная, а чисто-художественная, поэтическая. Это не гимнъ въ честь боговъ, а воспоминаніе о славномъ прошломъ, въ которомъ возве-

для любимаго существа не потому, что видитъ въ немъ источникъ кратковременнаго животнаго наслажденія, а потому что находитъ въ немъ высшую цѣнность. Такое благородное чувство есть *благодать* для любящаго; оно окрыляетъ его душу, поднимаетъ ее надъ низменною и чувственною жизнью и даетъ ему предвкушеніе вѣчнаго идеала. И, съ другой стороны, это чувство способно пробудить откликъ въ душѣ любимаго, заставивъ и ее почувствовать ту высшую цѣнность, которую она въ себѣ носитъ.

Здѣсь опять-таки, художникъ Платонъ, усмотрѣвшій въ эросѣ проявленіе, откровеніе высшей природы человѣческой личности, залогъ личнаго безсмертія[1]), идетъ далѣе нежели мыслитель Платонъ, который, исходя изъ своей теоріи идей, стремится *объяснить* эросъ, какъ влеченіе къ чистой, универсальной и постольку отвлеченной идеѣ. Согласно его философскому ученію объ эросѣ предметомъ этого послѣдняго является не индивидуальное существо, не личность любимаго существа, а чистая *идея* красоты. Когда эротическое влеченіе пробуждается въ человѣкѣ, онъ будто бы начинаетъ съ того, что любитъ красивыя тѣла и красивыя формы, отъ нихъ возвышается до любви къ прекрасному въ области нравственной и умственной, и наконецъ отсюда долженъ достигнуть вершины безплотнаго созерцанія безбрежнаго моря прекраснаго, чистой, умопостигаемой „красоты въ себѣ“, свободной отъ какихъ бы то ни было конкретныхъ формъ или образовъ. Какъ ни возвышенно это идеальное созерцаніе и какъ ни художественно его изображеніе, — оно не можетъ заставить насъ забыть, что красота немыслима безъ конкретныхъ формъ, или безъ эстетическаго *явленія*. Эта теорія, которая сводитъ все къ отвлеченной идеѣ прекраснаго и стремится отвлечь красоту отъ явленія, подрываетъ въ корнѣ всякую возможную эстетику. Мало того, она противорѣчитъ глубокому художественному *изображенію* эроса, данному самимъ Платономъ въ его „Фэдрѣ“, изображенію, въ которомъ абсолютно цѣннымъ, высшимъ существомъ для любящаго является не абстракція, а *вся* живая личность возлюбленнаго въ его духовно-тѣлесномъ обликѣ. Никто не подошелъ ближе Платона къ тайнѣ эроса и связанной съ нею тайнѣ эстетическаго и художественнаго творчества. Но его философское ученіе не объясняетъ то самое, что онъ впервые съ вдохновенною прозорливостью усмотрѣлъ и описалъ, — то откровеніе высшей цѣнности человѣческой личности, то явленіе

---

[1]) Phaedr. 256.

(ср. E. Meyer, II, § 67). Діомедъ получалъ божескія почести въ Метапонтѣ и на островѣ Кѵпрѣ, гдѣ ему даже приносились человѣческія жертвы (Porph., de abst. 2, 54). Ахиллъ былъ также чтимъ въ Милетѣ въ Θессаліи, на нѣкоторыхъ островахъ Эгейскаго моря, на Геллеспонтѣ и впослѣдствіи на Черномъ морѣ, гдѣ ему былъ посвященъ островъ Левке.

Подобно героямъ, и боги Гомера не даютъ намъ точнаго представленія о тѣхъ божествахъ, которымъ въ дѣйствительности поклонялись греки. Эпосъ изображаетъ ихъ внѣ условій ихъ дѣйствительнаго существованія, т.-е. *внѣ культа*. Для иныхъ монгольскихъ ламъ ихъ идолы — простыя куклы, но эти куклы оживаютъ при словѣ молитвы: культъ даетъ образамъ боговъ ихъ дѣйствительную жизнь. Такъ и греческіе боги внѣ культа суть лишь художественные образы, все равно, изваянные изъ мрамора или воплощенные поэзіей. Чѣмъ были они въ дѣйствительности въ своихъ различныхъ мѣстныхъ культахъ — этого Гомеръ намъ не говоритъ ни относительно прошлаго, ни относительно современной ему эпохи. А между тѣмъ и здѣсь за свѣтлымъ покровомъ эпоса скрывается цѣлый міръ древнихъ духовъ, именъ и образовъ, которые оставались бы совершенно неизвѣстными намъ, если бы у насъ не было другихъ источниковъ, кромѣ Гомера, для изученія греческихъ культовъ. Возьмемъ, напримѣръ, циклъ старинныхъ *аѳинскихъ* божествъ: древняго Кекропса — полузмѣя, получеловѣка, Эрехтея или Эрихтонія, Пандіона, Протогенейю, Пандору, Аглаурос, Херсе, Гегемону, Ауксо, Пандрососъ, Θалло: что находимъ мы о нихъ у Гомера? Возьмемъ хотя бы тѣхъ самыхъ боговъ, о которыхъ говоритъ Гомеръ, — Зевса, Аполлона, Артемиду: можно ли узнать въ его изображеніи *различныхъ* Зевсовъ или Артемидъ, которые были чтимы въ отдѣльныхъ помѣстныхъ культахъ и за которыми скрывались божества *различнаго* происхожденія?

Ранняя исторія грековъ остается неизвѣстной. Они сами плохо помнили о ней и считали себя юными, когда въ дѣйствительности имѣли многовѣковое прошлое. Египтяне являлись имъ безконечно болѣе древними — и по праву; но если впослѣдствіи евреи превозносились надъ ними своей древностью, то притязанія эти были мнимы. На дѣлѣ греческая культура была несравненно болѣе древней: если завоеваніе Канаана 12-ю колѣнами относится къ концу XIII в.[1]), то расцвѣтъ „микенской“ культуры съ ея могущественными царствами относится къ XV и XVI вв., какъ это доказываютъ

[1]) Ср. H. Guthe, Gesch. des Volkes Israel (1899), стран. 44 и сл.

кого же соединенія, такого же единства или богочеловѣчества для всѣхъ вѣрныхъ, которые въ каждомъ ближнемъ своемъ призываются видѣть образъ Христовъ, и сами въ себѣ должны являть Бога міру въ словахъ и дѣлахъ своихъ. Съ этой точки зрѣнія человѣческая личность является какъ нѣчто абсолютно цѣнное, потенціально божественное: а поэтому безсмертіе личности, исполнившей свое призваніе, вошедшей въ „жизнь“, или наоборотъ исключающей себя изъ истинной „жизни“, съ точки зрѣнія христіанскаго вѣроученія, представляется само собой очевиднымъ и безусловно достовѣрнымъ. Никакое перетолковываніе отдѣльныхъ текстовъ въ смыслѣ спиритуалистическаго пантеизма не выдерживаетъ ни логической, ни исторической критики въ виду категорическаго свидѣтельства всего Новаго завѣта. „Духовное“ евангеліе отъ Іоанна не составляетъ исключенія: Христосъ есть не только „животъ“, но и „воскресеніе“. И христіанская вѣра въ воскресеніе, связанная съ вѣрой въ безсмертіе, показываетъ всего убѣдительнѣе, что причастницей жизни въ концѣ-концовъ является не одна душа, но *вся* конкретная личность человѣка.

Самое догматическое ученіе о св. Троицѣ, развившееся впослѣдствіи и въ отвлеченной формѣ выражающее основныя вѣрованія христіанства, также заключаетъ въ себѣ основное и вмѣстѣ парадоксальное представленіе лично-сверхличнаго существа, представленіе, соотвѣтствующее той идеѣ личности, какую даетъ и христологія Церкви. Поэтому-то самая „жизнь“ понимается какъ личная жизнь, личное общеніе.

Вотъ почему христіанство и есть подлинная религія безсмертія. Ни одна иная религія не давала вѣрѣ въ безсмертіе ни достаточнаго содержанія, ни достаточнаго основанія. Самая ветхозавѣтная вѣра Израиля, предвосхищающая христіанскую эсхатологію въ позднѣйшихъ памятникахъ мессіанической апокалиптики, первоначально довольствовалась смутными представленіями о призрачномъ царствѣ — Шеолѣ и не знала ученія о безсмертіи. Всѣ прочія религіи въ сущности колебались между представленіями о призрачной жизни, призрачныхъ мукахъ и призрачномъ блаженствѣ, и представленіемъ о безличной вѣчности. Самый Исламъ, заимствовавшій свои загробныя вѣрованія у евреевъ и христіанъ, колеблется между чувственными языческими представленіями и пантеистической мистикой: во всякомъ случаѣ онъ не можетъ привести религіознаго основанія своей вѣры въ безсмертіе. Основаніемъ христіанской вѣры въ безсмертіе исторически и логически служитъ Христосъ, личность Христа со всѣмъ

тѣмъ, что въ ней открылось вѣрующимъ. А самая вѣра во Христа зависитъ отъ личнаго убѣжденія, отъ того, видимъ ли мы въ Немъ абсолютную, божественную цѣнность, узнаемъ ли мы Бога въ Его Образѣ, Его словахъ и дѣлахъ? Это уже вопросъ личнаго духовнаго опыта и разумѣнія, личнаго богосознанія; и въ зависимости отъ того, какъ онъ рѣшается, стоятъ и другія вѣрованія, съ нимъ связанныя.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующимъ разультатамъ въ итогѣ нашихъ разсужденій.

1) Основаніемъ вѣры въ личное безсмертіе не служатъ какіе-либо эмпирическіе факты какъ сновидѣнія или явленія призраковъ, ибо сны и привидѣнія не могли бы внушить намъ ничего иного кромѣ вѣры въ сны и привидѣнія.

2) Основаніемъ вѣры въ личное безсмертіе не могутъ служить и отвлеченныя разсужденія умозрительной психологіи, которыя не выходятъ изъ области отвлеченныхъ идей и не могутъ доказать безсмертную жизнь конкретной личности.

3) Основаніемъ вѣры въ безсмертіе можетъ служить вѣра въ личность или откровеніе человѣческой личности въ ея духовности или идеальной цѣнности. Это откровеніе переживается нами въ нашемъ нравственномъ опытѣ, въ нашемъ личномъ самосознаніи и общеніи съ другими личностями.

VI.

Строго говоря, это и есть отвѣтъ на вопросъ о корнѣ вѣры въ безсмертіе, какъ бы ни были различны тѣ религіозныя представленія, въ которыхъ она проэцируется. Нравственное, практическое значеніе ея очевидно, и на немъ мы останавливаться здѣсь не будемъ. Несравненно труднѣе и сложнѣе вопросъ о теоретической цѣнности такой вѣры, поскольку она дѣйствительно имѣетъ указанный источникъ въ личномъ самосознаніи; ибо какъ бы ни была она въ насъ глубока и сильна, остается несомнѣннымъ, что въ области теоретической философіи не только *безсмертіе*, но и самое *существованіе* личной души является спорнымъ и притомъ далеко не для однихъ матеріалистовъ. Не только безсмертіе, но и самое существованіе индивидуальной души является вѣрованіемъ, при чемъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, и то, и другое вѣрованіе тѣсно связаны между собою и имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ. Въ самомъ дѣлѣ, признаніе индивидуальной души въ качествѣ самостоятельнаго реальнаго существа еще не дается одною вѣрой въ при-

зраки — у нѣкоторыхъ народовъ призрачный двойникъ или тѣнь усопшаго прямо отличается отъ его духа. Далѣе, такое признаніе не есть и результатъ философіи, — оно дѣлается независимо отъ нея и помимо ея. Остается искать источникъ этого признанія — опять-таки въ нашемъ личномъ самосознаніи, въ нашемъ духовномъ опытѣ.

Не забудемъ, что мы говоримъ здѣсь о *вѣрѣ* въ безсмертіе, о *вѣрѣ* въ существованіе души, при чемъ мы стараемся опредѣлить смыслъ и значеніе этой вѣры, не дѣлая какихъ-либо догматическихъ допущеній: для однихъ эта вѣра есть откровеніе, для другихъ — иллюзія, требующая психологическаго объясненія.

Мы не собираемся вдаваться здѣсь въ сложные вопросы и споры о природѣ личности и личнаго самосознанія. Всякій, кто сколько-нибудь знакомъ съ движеніемъ современной философіи и психологіи, знаетъ, какое невѣроятное множество самыхъ разнообразныхъ мнѣній высказывалось по этимъ вопросамъ за послѣднія десятилѣтія. Для однихъ „единство сознанія“ есть психологическая иллюзія; для другихъ — „трансцендентальное“ условіе опыта и познанія; для однихъ это „чисто функціональное единство“, за которымъ не скрывается никакой метафизической реальности, — ничего, кромѣ множества физіологическихъ элементовъ; другимъ здѣсь открывается просвѣтъ въ область метафизики и т. д. Если всѣ эти различныя мнѣнія, эти споры доказываютъ что-нибудь съ наглядною очевидностью, такъ это то, насколько наше самосознаніе, кажущееся намъ столь непосредственно яснымъ и прозрачнымъ, далеко отъ дѣйствительнаго *самопознанія*. Въ самомъ дѣлѣ, лежитъ ли или нѣтъ какой-либо метафизическій субъектъ въ основѣ нашего самосознанія и какова бы ни была его дѣйствительная природа, мы должны допустить прежде всего, что мы не знаемъ нашего „я“, которое представляется намъ, какъ нѣчто непосредственно извѣстное, и что мы не имѣемъ о немъ отчетливаго понятія. И какъ только мы начинаемъ вырабатывать такое понятіе и принимаемся разсуждать или философствовать о бытіи или небытіи этого столь близкаго намъ предмета, объ его природѣ, идеальности, или реальности, мы тотчасъ же запутываемся въ противорѣчіяхъ и не можемъ прійти къ сколько-нибудь достовѣрнымъ результатамъ: „границъ души ты не найдешь, хотя бы ты исходилъ всѣ пути, — столь глубокое ея разсужденье“, — говоритъ Гераклитъ. Не показываетъ ли это невозможность „раціональной психологіи“ и не представляются ли здѣсь противорѣчія естественными и неизбѣжными, поскольку мы

Тождество боговъ индо-европейцевъ и вмѣстѣ „натуралистическій“ смыслъ миѳовъ доказывается лингвистически путемъ этимологическаго изслѣдованія именъ боговъ различныхъ народовъ: съ одной стороны, эти имена сближаются между собой (напримѣръ, Hermes — Sarameya, Kentauros — gandharva и проч.); съ другой — разсматривается первоначальное значеніе корней этихъ именъ. И такимъ образомъ языковѣдѣніе обращается въ ключъ ко всѣмъ загадкамъ миѳологіи.

Но „сравнительная миѳологія“ обманула ожиданія, которыя на нее возлагались, и потерпѣла крушеніе. Прежде всего главнѣйшіе представители этой школы радикально расходились въ истолкованіи „натуралистическаго“ смысла миѳовъ: одни, какъ Максъ Мюллеръ, придерживались „солярной“ теоріи и видѣли въ богахъ арійцевъ различныя олицетворенія *свѣта* и *солнца;* другіе, какъ Адальбертъ, Кунъ и Шварцъ видѣли въ нихъ олицетворенія метеорологическихъ явленій — грозы, вѣтра, дождя, — откуда объяснялись всѣ миѳы о борьбѣ боговъ, о бракѣ небеснаго бога съ землей и проч. (нубилярная или метеорологическая теорія). Уже одно это разногласіе свидѣтельствовало о шаткости основаній сравнительной миѳологіи; стремленіе ея представителей провести свои взгляды въ подробномъ истолкованіи миѳовъ съ точки зрѣнія солярной или нубилярной теоріи вело нерѣдко къ самымъ явнымъ и грубымъ натяжкамъ. Почему, напримѣръ, волкъ былъ священнымъ животнымъ Аполлона? Потому, что lykos (*λύκος*, волкъ) производится отъ корня lyk — свѣтить, отвѣчаютъ одни; потому, что сѣрая шкура волка напоминаетъ быструю тучу, а блескъ его глазъ — молнію, говорятъ другіе. Натяжки въ натуралистическомъ объясненіи миѳовъ легко можно довести до абсурда, какъ это сдѣлалъ Уэтли, показавшій, что всю исторію Наполеона можно истолковать какъ солнечный миѳъ: 12 маршаловъ соотвѣтствуютъ 12 знакамъ зодіака, египетскій походъ знаменуетъ лѣто, 12-й годъ — 12-й зимній мѣсяцъ, когда солнце скрывается въ снѣгахъ и побѣждается мракомъ ночи; наконецъ, св. Елена — крайній западъ, гдѣ умираетъ, закатывается солнце. Но наиболѣе рѣшительный ударъ нанесла сравнительной миѳологіи самая лингвистика, на которой она хотѣла основать свои выводы: большая часть этимологій, долженствовавшихъ доказать тождество боговъ различныхъ индо-европейскихъ народовъ, оказались ошибочными Гермесъ, Аполлонъ, Аѳина, Марсъ, Кентавры, Эринніи и другія имена греческихъ божествъ на дѣлѣ не сводились къ тѣмъ индо-европейскимъ корнямъ, къ которымъ ихъ возводили, точно такъ же какъ ихъ существо не соотвѣтствовало тѣмъ стихійнымъ явленіямъ, по-

Правда, поскольку мы отличаемъ его отъ отдѣльныхъ конкретныхъ состояній, составляющихъ наличное содержаніе сознанія, можно спросить себя, не является ли это „я“ общею формой сознанія, формой, которая существуетъ сама по себѣ только въ нашей отвлеченной мысли? Разумѣется, никакая „чистая форма“ иначе какъ въ отвлеченномъ понятіи существовать не можетъ. Но это вызываетъ другой вопросъ: можно ли видѣть въ нашемъ „я“ — такую „чистую форму“ — простое чисто-формальное единство нашего сознанія? Вѣдь самая „форма“, самое единство сознанія состоитъ въ неизмѣнномъ отнесеніи всѣхъ состояній и актовъ нашего сознанія къ одному предполагаемому тожественному субъекту, — *я* мыслю, *я* сознаю. При этомъ, самымъ актомъ мышленія или сознанія дѣло еще не ограничивается; и если даже наше „я“ мыслится нами при помощи отвлеченія, переходъ отъ чистой мысли къ реальному существованію лежитъ въ самомъ основаніи, въ самомъ субъектѣ этой мысли: „я мыслю, слѣдовательно я существую“.

Спѣшимъ оговориться, что никакихъ конкретныхъ опредѣленій относительно этой „мыслящей вещи“ здѣсь еще не высказывается: вопросъ объ его природѣ, его субстанціальности остается открытымъ. Но тѣмъ не менѣе, въ этомъ положеніи высказывается основное *онтологическое* предположеніе мысли, сознанія вообще, и въ этомъ смыслѣ Декартъ былъ правъ, поставивъ его во главѣ своей онтологіи. Недостатокъ этой послѣдней состоялъ въ томъ, что она не была критической, откуда всѣ ея злоупотребленія и недоразумѣнія. И однако все значеніе знаменитаго cogito ergo sum состоитъ именно въ онтологіи — во внутренно-необходимомъ переходѣ отъ мышленія къ бытію. Напрасно нѣкоторые изъ критиковъ Декарта стремятся упразднить онтологическій характеръ этого положенія и свести его къ чисто-аналитическому сужденію „я мыслю — я есмь мыслящій“. Правда, они совершенно справедливо указывали, что чисто-логически изъ „я мыслю“ ничего другого, т.-е. никакого другого бытія, кромѣ мышленія вывести нельзя. И тѣмъ не менѣе Декартъ видитъ въ своемъ cogito ergo sum — спасеніе отъ всеобщаго сомнѣнія чистаго раціонализма, твердую опорную точку онтологіи, т.-е. переходъ отъ чистаго мышленія къ бытію. Можно возразить, что, совершая такой переходъ, наша мысль „трансцендируетъ“, т.-е. переходитъ за свои границы; и если держаться точки зрѣнія, отвлеченно противополагающей мышленіе и бытіе, такая „трансценденція“ оказывается не только не логичной, но совершенно непостижимой. Однако, при ближайшемъ анализѣ нашего мышленія, мы убѣждаемся въ томъ,

что этотъ переходъ къ реальному существованію составляетъ основное предсознательное, апріорное предположеніе всей нашей логической мысли, нашего сознанія вообще. „Я мыслю, слѣдовательно я существую“ — это ссылка на основное имманентное предположеніе мысли[1]).

Что такое это „я“, которое мыслитъ — этого изъ Декартова положенія еще вывести нельзя. Каковъ способъ реальнаго существованія нашего „я“, этого мы непосредственно знать не можемъ, потому что самое существованіе нашего „я“ есть нѣчто упреждающее нашъ опытъ и нашу разсудочную рефлексію: оно есть *субъектъ*, а не *объектъ* чувства и мысли, и въ этомъ смыслѣ къ нему относятся слова Упанишады: „оно невидимо и все видитъ, недоступно слуху и все слышитъ, недоступно разуму и все разумѣетъ“. „Я существую“ — это значитъ мое существованіе не есть простой фактъ мысли или сознанія: оно не *полагается* мыслью или сознаніемъ, а *предполагается*, какъ нѣчто первичное. Въ словахъ „я существую“ мое „мыслящее я“ полагается въ *онтологическое* отношеніе къ совокупности дѣйствительно сущаго.

Въ живомъ самосознаніи мое „я“ или субъектъ сознанія постоянно объективируется, является предметомъ моего чувства и мысли, выражается въ непрерывномъ рядѣ актовъ, ощущается въ рядахъ состояній; но вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку оно само сознаетъ, мыслитъ и чувствуетъ въ нашемъ сознаніи, мысли и чувствѣ, оно не можетъ быть познано ни какъ чувственный объектъ (представленіе), ни какъ мысленный объектъ (понятіе), и вотъ почему, на ряду съ чувственностью и мышленіемъ, мы должны допустить еще третій факторъ нашего самосознанія — *непосредственную увѣренность*. То, что мыслитъ и чувствуетъ въ насъ, субъектъ, составляющій предметъ нашей увѣренности, не есть ни явленіе, ни идея, ни представленіе, ни понятіе, хотя мы имѣемъ относительно его объективныя представленія и понятія, безъ которыхъ мы не могли бы о немъ думать; онъ опредѣляется этими представленіями и понятіями, но каждое изъ такихъ опредѣленій остается неизбѣжно неадэкватнымъ и, такъ сказать, периферическимъ, не касаясь, самаго реальнаго существа, которое дано непосредственно, въ корнѣ, въ глубинѣ самой опредѣляющей мысли.

---

[1]) Болѣе подробное развитіе этихъ мыслей дано мною въ „Основаніи идеализма“, „третья ступень идеализма“ и „сущее, какъ предметъ вѣры“ и въ статьѣ „Въ защиту идеализма“.

Въ другомъ мѣстѣ[1]) мы старались показать, что непосредственная вѣра или увѣренность составляетъ факторъ не только нашего самосознанія, но и всей познавательной дѣятельности нашего разума въ его отношеніи къ сущему, поскольку мы приписываемъ ей достовѣрность и признаемъ, что все познаваемое нами сущее дѣйствительно *дано* нашему разуму, нашей мысли и чувствамъ. Въ частности мы показывали, что, если въ нашемъ самосознаніи наше „я“ сознается нами какъ реальное существо, то всѣ наши представленія о „реальныхъ существахъ“, намъ внѣшнихъ и отъ насъ отличныхъ, образованы нами по аналогіи съ этою непосредственно данною намъ реальностью нашей собственной самости и что дѣйствительное существованіе реальныхъ самостей, — чужихъ „я“, — не есть предметъ чувственнаго воспріятія или отвлеченной мысли, а предметъ вѣры. Чужое „я“, чужая сфера сознанія, существующая въ *себѣ* и *для себя*, не сводится ни къ нашей мысли, ни къ нашему воспріятію и существуетъ помимо ихъ; и каковы бы ни были попытки *психологическаго* объясненія сложныхъ процессовъ воспріятія внѣшней дѣйствительности, — *гносеологически* признаніе реальности чужихъ „самостей“ необъяснимо иначе, какъ при помощи *вѣры*, которая имманентна всему нашему сознанію, поскольку оно относится къ сущему. Не трудно убѣдиться въ томъ, что наше признаніе чужой самости или чужого „я“ представляетъ полную аналогію съ признаніемъ нашей собственной самости. И здѣсь и тамъ оно относится не къ чувственному явленію, — *грубымъ доказательствомъ* можетъ служить хотя бы вѣра въ безсмертіе этой самости, переживающей тѣло; и вмѣстѣ оно относится и не къ отвлеченной идеѣ, — доказательствомъ чего можетъ служить то обстоятельство, что многіе отвергаютъ не только безсмертіе, но и самое понятіе души, хотя никто не можетъ отказаться отъ вѣры въ реальность чужого „я“, которое существуетъ для себя такъ же, какъ я для себя существую. Я познаю чужую индивидуальность въ ея проявленіяхъ, въ ея словѣ и дѣйствіи, въ которыхъ она мнѣ раскрывается; я понимаю внутренній смыслъ этихъ проявленій, ту мысль, чувство, волю, которыя въ нихъ сказываются, и вмѣстѣ я признаю за ними реальную самость, субъектъ, отличный отъ моего субъекта. Я познаю его въ нихъ, какъ мыслящій, волящій субъектъ, но вмѣстѣ я не отожествляю его съ ними, и если при этомъ я „трансцендирую“ данныя моего опыта и границы „чистой“ мысли,

---

[1]) Основ. идеализма.

то мы уже показали, что подобная же трансценденція совершается нами въ области нашего личнаго самосознанія.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, почему реальное существованіе *души* или *духа* не можетъ быть предметомъ эмпирическаго или раціональнаго знанія и почему всѣ наши представленія и понятія о ней суть лишь неизбѣжно неадэкватные *образы* или *символы*, въ которыхъ объективируется или обозначается неизреченная, трансцендентная реальность. Совокупность онтологическихъ отношеній не познается нами изъ чувственнаго опыта или отвлеченныхъ понятій, потому что они предсознательны и трансцендентны. Внутреннее, онтологическое отношеніе нашего духа къ полнотѣ сущаго — трансцендентно и предсознательно и постольку само по себѣ не можетъ быть для насъ предметомъ объективнаго знанія: оно можетъ быть объективировано, опознано, осознано лишь въ сознаніи высшаго порядка; но для нашей индивидуальной мысли оно трансцендентно и скрыто въ предсознательной глубинѣ нашей самости. Онтологическое отношеніе нашего сознающаго „я“, нашего духа, связующее насъ съ „сутью вещей“, столь же скрыто отъ насъ, какъ и самая эта суть. Это корень нашего бытія: мы не видимъ этого корня, не знаемъ, какъ глубоко онъ простирается и какъ соединяется онъ въ нѣдрахъ сущаго съ корнями другихъ существъ.

Возможно ли „коренное“, интимное, духовное познаніе сущаго, познаніе не внѣшнее, периферическое или отвлеченное, а познаніе, такъ сказать „центральное“ и существенное, познаніе *существа?* Возможенъ ли мистическій гнозисъ и откровеніе? Повторяемъ, въ высшемъ сознаніи можно допускать такое знаніе какъ имманентное; а черезъ посредство только высшаго сознанія, охватывающаго, внутренно проникающаго, вдохновляющаго сознающія индивидуальности низшаго порядка, быть можетъ и имъ въ большей или меньшей степени доступно такого рода „существенное“, субстанціальное познаніе — интуиція, прозрѣніе трансцендентнаго порядка.

Для такого рода интуиціи или откровенія — сверхъ-временное существо духа можетъ быть реально познаваемымъ предметомъ. Но для чисто-раціональной, умозрительной философіи, которая не знаетъ мистическаго гнозиса и, оставаясь вѣрной себѣ, не должна и не можетъ ссылаться на какія-либо спеціальныя, откровенія, убѣдительныя только для тѣхъ, кто самъ ихъ испыталъ, — для такой философіи необходимо останавливаться у порога трансцендентнаго.

quo alio nomine te apellari volueris[1]), — Діана, Юнона, Юпитеръ, или иное, неизвѣстное. Иногда не мѣшало польстить невѣдомому богу, принявъ его за кого-либо изъ главныхъ боговъ, или призвать кого-либо изъ послѣднихъ съ почтительной оговоркой подъ эпитетомъ бога, имѣющаго непосредственное, спеціальное отношеніе къ дѣлу. Такъ дѣлали римляне въ своихъ заклинаніяхъ. Такъ, въ сущности, поступали и греки, ставя алтари невѣдомымъ богамъ „цѣлителямъ", „спасителямъ", „здоровью" и т. д. Эти боги указываютъ намъ на тотъ *неопредѣленный полидемонизмъ*, который стоитъ за свѣтлыми образами олимпійцевъ и составляетъ темную основу греческой религіи.

5. Но было бы ошибочно думать, что этимъ все объясняется и что богъ есть лишь большой демонъ, который относится къ своей меньшей братьѣ какъ городъ въ деревнѣ, изъ которой онъ разросся, или къ деревнямъ, которыми онъ окруженъ. Между богомъ и демономъ (въ смыслѣ демонологической теоріи) существуетъ разница не только въ степени силы, какъ это произошло впослѣдствіи, но въ самомъ качествѣ или религіозномъ значеніи. Богъ есть существо, которому человѣкъ поклоняется; демонъ же самъ по себѣ еще не предполагаетъ культа. Демоновъ водъ, лѣсовъ и полей безконечное множество, а человѣкъ чтитъ лишь сравнительно немногихъ боговъ. Что касается демоновъ, то хотя страхъ передъ ними и можетъ вынудить его на жертвы — съ цѣлью откупа или самоограженія, но на ряду съ этимъ въ человѣкѣ является естественное стремленіе *избавиться* отъ нихъ, побороть, побѣдить ихъ. И этотъ отрицательный элементъ *духоборства* или борьбы съ демонами, а впослѣдствіи и борьбы съ низшими богами или *богоборства*, имѣетъ въ исторіи религіи столь же важное значеніе, какъ и положительный моментъ поклоненія божественному. Борьба съ демонами можетъ идти двоякимъ путемъ: путемъ магіи и аскетизма или путемъ религіи, союза съ богомъ, спасающимъ человѣка отъ демоновъ и отъ низшихъ боговъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ вступаетъ въ единоборство съ демонами; онъ стремится познать ихъ тайну, стать неуязвимымъ для нихъ, сравняться съ ними въ силахъ или, что то же, стать *колдуномъ*. Шаманы дикихъ инородцевъ Сибири

---

[1]) По свидѣтельству Сервія (ad. Verg. Aen. II,351, „въ Капитоліи былъ щитъ, посвященный генію Рима, на которомъ была надпись: генію города Рима, мужъ ли онъ или женщина, и понтифексы молились такъ: Юпитеръ наилучшій и величайшій, или какимъ другимъ именемъ пожелалъ бы ты именоваться". См. мой разборъ ученія Узенера въ сборникѣ *Χαριστήρια* въ честь Ѳ. Е. Корша, 1896 г.

въ безсмертную человѣческую душу, въ вѣчную жизнь этой души. Отдѣльныя вѣрованія могутъ разсматриваться, какъ смутныя предчувствія, болѣе или менѣе тусклыя отраженія духовной дѣйствительности въ грезахъ нашей чувственной фантазіи и въ идеяхъ нашего разума. Но, не отрицая значенія интуиціи и творческаго воображенія, мы не можемъ отдаваться его безотчетнымъ внушеніямъ. Творческія интуиціи цѣнны не для однихъ мистиковъ, — онѣ озаряютъ ученаго естествоиспытателя, историка, филолога, нерѣдко ведутъ къ правильнымъ гипотезамъ и открытіямъ: но для этого онѣ нуждаются въ опытной научной провѣркѣ, въ критическомъ сопоставленіи съ данными опыта и опытнаго знанія. Равнымъ образомъ, если не въ еще большей мѣрѣ, въ области метафизическаго умозрѣнія и духовнаго опыта требуется критическое отношеніе къ отдѣльнымъ интуиціямъ или вѣрованіямъ. И здѣсь для мыслящаго разума необходимо критическое сопоставленіе съ тѣми данными трансцендентальнаго анализа и духовнаго опыта, которыя мы имѣемъ основаніе считать достовѣрными.

Какъ указано, такія данныя мы черпаемъ въ философскомъ анализѣ нашего самопознанія и въ нравственномъ общеніи съ ближними, дающемъ намъ болѣе или менѣе интимное и глубокое конкретное пониманіе личности. Тотъ синтезъ идеальнаго и реальнаго, чувственнаго и сверхъ-чувственнаго, индивидуальнаго и сверхъличнаго, то единство имманентнаго и трансцендентнаго, которое представляется предѣломъ чистаго умозрѣнія, является здѣсь не въ образахъ или видѣніяхъ художественнаго творчества, а въ дѣйствительномъ живомъ и конкретномъ духовномъ опытѣ.

Самопознаніе и духовное общеніе съ ближними — вотъ опытный путь къ познанію духовныхъ истинъ, — путь указанный еще Сократомъ. Самопознаніе раскрываетъ намъ духовныя возможности человѣка, — его нравственной воли, его разума, какъ *способности* идеала. Духовное общеніе съ ближними показываетъ намъ конкретное дѣйствительное осуществленіе этихъ возможностей въ живой человѣческой личности.

И чѣмъ глубже познаемъ мы высшія духовныя возможности человѣка, чѣмъ интимнѣе и глубже мы любимъ и познаемъ человѣческую личность, тѣмъ болѣе проникаемся мы сознаніемъ ея безотносительной божественной цѣнности, той умной красоты ея, которая, какъ бы въ видѣніи, открывается взору любящаго и запечатлѣваетъ собою человѣческую личность. Отъ глубины, интенсивности этого сознанія и зависитъ вѣра въ безсмертіе. Тотъ, кто

увидѣлъ „образъ Божій“ въ человѣческой личности, не вѣритъ ея уничтоженію, не вѣритъ смерти и самою физическою смертью человѣка приводится къ признанію безсмертія его духовной личности. Когда умираетъ открывшаяся намъ, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ея ощущается нами, какъ невыносимое противорѣчіе и неправда, и передъ нами ставится вопросъ, чему вѣрить больше — матеріальному факту тлѣнія, видимаго уничтоженія, исчезновенія, или же свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія, для котораго личность остается нетлѣнной въ своей воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности, въ своей *потенціальной* или *осуществляющейся божественности*, нами извѣданной? Это вопросъ, на который наука не можетъ дать ни положительнаго, ни отрицательнаго отвѣта, — вопросъ, который не можетъ найти окончательнаго рѣшенія и въ области умозрѣнія, поскольку оно имѣетъ дѣло съ отвлеченными мыслимостями или идеями. Это вопросъ вѣры, рѣшаемый нами въ зависимости отъ нашего личнаго нравственнаго духовнаго опыта; здѣсь никто не можетъ сказать за другого *да* или *нѣтъ*, потому что цѣнно и дѣйствительно здѣсь лишь внутреннее убѣжденіе, въ которомъ заключается и самое знаніе. Говоря о нравственномъ или духовномъ опытѣ, мы безусловно отвергаемъ какія-либо морально-теологическія доказательства въ духѣ Канта, выводившаго безсмертіе души изъ „постулатовъ“ или требованій нравственнаго сознанія. Мы разумѣемъ простую непосредственную увѣренность, являющуюся въ результатѣ интимнаго нравственнаго познанія личности и вѣры въ личность, какъ, напр., Платонъ не могъ не вѣрить въ безсмертіе Сократа.

Эта вѣра въ личность можетъ быть сильной и непосредственной независимо отъ другихъ нашихъ вѣрованій. И она можетъ быть осмысленной и философски оправданной, поскольку она имѣетъ глубочайшее трансцендентальное основаніе въ самомъ корнѣ нашего познающаго разума и уясняется философскимъ самопознаніемъ, анализомъ духовныхъ возможностей человѣка въ области теоретической и нравственной. Но не философія однако даетъ ей высшее и конечное основаніе, поскольку отвлеченное знаніе здѣсь явно недостаточно и удовлетворить насъ не можетъ, даже если бы оно являлось намъ вполнѣ убѣдительнымъ: вѣра требуетъ дѣйствительности, а не мыслимостей и возможностей. Ей недостаточно убѣдиться въ „высшихъ возможностяхъ“ человѣка, она требуетъ ихъ реализаціи. И вотъ почему конечное абсолютное внутренно-послѣдовательное выраженіе вѣры въ безсмертіе мы видимъ въ христіан-

ствѣ, религіи Бого-человѣка, которая признаетъ не потенціальное только, а осуществленное, актуальное единство божескаго и человѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа, какъ живое откровеніе, въ которомъ всякій, вступающій въ общеніе вѣры, убѣждается путемъ личнаго нравственнаго опыта, личнаго сознанія. Здѣсь для дѣйствительно вѣрующаго Христосъ не можетъ быть призракомъ, не можетъ выражать собою и отвлеченную идею жизни — той безличной жизни, о которой говорятъ иные моралисты и въ которой въ сущности никто и ничто не живетъ, а все личное умираетъ. Это — живая и безсмертная личность, „Начальникъ“ той жизни, въ которой *все живо*, въ которой упраздняется смерть и тлѣніе, жизнь полная, которая есть воскресеніе. И тотъ, кто „познаетъ“ Христа, — познаетъ Его не отвлеченно, а интимно, духовно, какъ личность, — тотъ вѣритъ въ Него, вѣритъ не какъ въ призракъ и не какъ въ идею или догматъ, а вѣритъ какъ въ личность и въ этой вѣрѣ имѣетъ норму и основаніе вѣры въ дѣйствительную и личную безсмертную жизнь.

Этюды по исторіи греческой религіи[1]).

Задачи, гипотезы, методы.

I.

Изученіе религіи древнихъ грековъ представляется необходимымъ для пониманія ихъ исторіи, ихъ культуры, искусства, философіи. Оно представляетъ и само по себѣ величайшій историческій и философскій интересъ. Оно, повидимому, должно пролить свѣтъ на самыя раннія ступени развитія греческаго народа, раскрыть тѣ вліянія, подъ которыми слагалась его культура въ его доисторическомъ прошломъ, выяснить древнѣйшія особенности семейнаго строя и общественнаго быта грековъ и вмѣстѣ показать намъ, какимъ образомъ возникло и развивалось ихъ міросозерцаніе, ихъ поэзія, ихъ духовный міръ.

И тѣмъ не менѣе изученіе греческой религіи связано съ непреодолимыми затрудненіями, которыя дѣлаютъ его одной изъ самыхъ запутанныхъ и неблагодарныхъ задачъ исторической науки. Несмотря на необозримую монографическую литературу по всѣмъ вопросамъ греческой миѳологіи и культа, исторія греческой религіи еще не написана. Существуютъ, правда, общія систематическія сочиненія о миѳологіи, религіи, богословіи грековъ (напримѣръ, Велькера, Гергарда, Преллера, Нэгельсбаха, Мари и др.), но и въ нихъ цѣнными являются лишь отдѣльныя главы, отдѣльныя изслѣдованія объ отдѣльныхъ богахъ, а самая историческая конструкція оказывается мнимой, извращающей дѣйствительную перспективу: старое и новое, древнія черты и позднѣйшія причуды вырождающагося язычества нерѣдко смѣшиваются въ безпорядкѣ путемъ произвольныхъ комбинацій.

Такое положеніе дѣла зависитъ отъ тѣхъ источниковъ, которыми мы располагаемъ. Если для древней Вавилоніи мы имѣемъ множе-

[1]) Впервые было напечатано въ Научномъ Словѣ. *Прим. Изд.*

ство письменныхъ памятниковъ, восходящихъ къ III тысячелѣтію до Р. Х., и если увеличеніе количества такихъ памятниковъ (путемъ раскопокъ) является тамъ не столько вопросомъ времени, сколько простымъ вопросомъ денегъ, то для Греціи мы не имѣемъ письменныхъ источниковъ древнѣе Гомера. Правда, новѣйшія открытія Эванса обнаружили въ Критѣ цѣлыя коллекціи глиняныхъ табличекъ, покрытыхъ своеобразными іероглифами и относящихся, повидимому, къ серединѣ второго тысячелѣтія; но до сихъ поръ попытки дешифрировать это письмо или хотя бы опредѣлить языкъ его представляется совершенно безнадежными[1]). Отдѣльныя части эпоса древнѣе самыхъ раннихъ надписей *греческаго* письма, какими мы обладаемъ, ибо эпосъ жилъ въ устахъ аэдовъ раньше, чѣмъ онъ былъ записанъ, раньше чѣмъ то письмо, которому греки научились приблизительно около X в., получило общее распространеніе. А между тѣмъ эпосъ Гомера есть зрѣлый плодъ многовѣковой культуры и гомеровскій пантеонъ есть въ высшей степени сложное историческое образованіе. Онъ заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ боговъ и героевъ самого разнообразнаго происхожденія, цѣлую сокровищницу древнихъ сказаній и поэтическихъ миѳовъ. Притомъ первое, что мы здѣсь узнаемъ, это именно миѳы: намъ приходится возстановлять *исторію* на основаніи миѳовъ, — задача трудная, чтобы не сказать невозможная.

Уже древніе бились надъ нею. Съ тѣхъ поръ, какъ пробудилось размышленіе, съ тѣхъ поръ, какъ нравственная и философская мысль перестала удовлетворяться грубыми, нелѣпыми миѳами о богахъ и герояхъ прошлаго, является попытка объяснить эти миѳы: и вотъ рождается своего рода наука о нихъ или миѳологія. Замѣчательно, какъ мало подвинулась эта наука отъ древности до XX в. включительно. Разсматривая наивныя попытки древнихъ въ истолкованіи миѳовъ, мы не можемъ отмѣтить, что многіе миѳологи нашего времени, несмотря на громадную филологическую ученость, стоятъ на точкѣ зрѣнія иныхъ древнихъ миѳологовъ.

Древніе объясняли свои миѳы аллегорически: какъ только религіозная мысль начала соблазняться старыми баснями, ихъ стали

---

[1]) Обнаружены письмена двоякаго рода: „пиктографическое“ или образное письмо, которое, по предположенію Эванса, принадлежало этеокритянамъ, туземному, не-греческому населенію, еще въ историческія времена населявшему восточную часть острова; другой рассѣ, какъ думаетъ Эвансъ, принадлежало „линейное“ письмо. Эти догадки, однако, нисколько не подвигаютъ дѣла, точно также, какъ и неудачная попытка Клуге (die Schrift der Mykenier). См. Hall, The oldest civilisation of Greece (1901), 140 и сл.

объяснять какъ *иносказанія* или *легенды;* въ нихъ стали влагать физическій, историческій или философскій смыслъ. Уже физики и софисты пятаго вѣка, и затѣмъ стоики, эпикурейцы, платоники позднѣйшаго времени предлагаютъ подобныя объясненія. Стоики объясняютъ миѳы натуралистически, видя въ богахъ олицетворенія силъ природы: типичные образцы такого истолкованія мы находимъ у стоика Корнута (при Неронѣ) и у Гераклита Понтійскаго. Самая нелѣпость или безнравственность отдѣльныхъ миѳовъ служитъ имъ указаніемъ на сокровенный физическій смыслъ. Кроносъ и Рея суть *время* (греч. *хронос*) и *матерія*; Зевсъ, Посидонъ и Аидъ суть стихіи огня, воды, воздуха; Гефестъ — пламя; Аполлонъ и Артемида — солнце и луна; Персефона — полевые плоды и т. д. Съ другой стороны, фантастическій романъ *Евгемера* (около 300 до Р. Х.) положилъ начало другому, такъ называемому евгемеристическому толкованію миѳовъ, слѣды котораго, впрочемъ, можно найти и ранѣе Евгемера, въ различныхъ философскихъ школахъ: миѳы о богахъ стали объясняться какъ легенды объ усопшихъ великихъ людяхъ, о князьяхъ и мудрецахъ прошлаго. Наконецъ, позднѣйшіе платоники, эти романтики умирающаго язычества, стремились вложить въ старые миѳы глубокій философскій смыслъ или же тамъ, гдѣ они не могли этого сдѣлать, подставляли демоновъ на мѣсто боговъ,— въ тѣхъ случаяхъ гдѣ миѳы являлись наиболѣе грубыми и недостойными божества.

Аналогичныя объясненія находимъ мы и у иныхъ современныхъ миѳологовъ. Максъ Мюллеръ, Рошеръ и другіе представители „сравнительной миѳологіи“ видятъ въ богахъ Греціи олицетворенія стихійныхъ явленій природы; напримѣръ, Аполлонъ и Артемида объясняются какъ солнце и луна, Гермесъ — вѣтеръ, Аѳина — молнія и т. д. Г. Спенсеръ видитъ въ богахъ обожествленныхъ предковъ, другіе — обожествленныхъ демоновъ лѣсовъ, полей, водъ и горъ. Наконецъ, романтики, какъ Шеллингъ, искали въ миѳологіи высшую таинственную философію, самораскрытіе „потенцій“ абсолютнаго.

Однако, даже если бы одно изъ такихъ объясненій оказалось истиннымъ,— а доля истины, какъ увидимъ, заключается во многихъ изъ нихъ,— то для самой *исторіи* греческой религіи это дало бы еще немного. Мы узнали бы, напримѣръ, что въ очень отдаленныя времена предки индо-европейскихъ народовъ выражались чрезвычайно цвѣтисто и затѣмъ стали принимать цвѣты своего краснорѣчія за нѣчто реальное: вмѣсто того, чтобы сказать: „идетъ

сылаетъ на нихъ львовъ, и вотъ они умерщвляютъ ихъ, потому что не знаютъ, какое почитаніе принадлежитъ богу той земли. И повелѣлъ царь ассирійскій, и сказалъ: отправьте туда одного изъ священниковъ, которыхъ вы выселили оттуда; пусть пойдетъ и живетъ тамъ и научитъ ихъ почитанію, какое слѣдуетъ воздавать богу той земли. И пришелъ одинъ изъ священниковъ, которыхъ выселили изъ Самаріи, и поселился въ Беѳелѣ и училъ ихъ, какъ чтить Ягве. Притомъ сдѣлалъ себѣ каждый народъ и своихъ боговъ и поставилъ въ капищахъ высотъ, какія устроили самаряне, — каждый народъ въ своихъ городахъ, гдѣ они жили... Ягве они чтили, и богамъ своимъ они служили по обычаю народовъ, изъ которыхъ выселили ихъ". Такъ было въ Самаріи, и подобное же отношеніе къ мѣстнымъ, туземнымъ божествамъ, очевидно, проявлялось и въ другихъ случаяхъ со стороны завоевателей или переселенцевъ. Культъ каждаго бога опредѣляется прежде всего чувствомъ зависимости отъ него; переселяясь изъ родины на чужбину подъ предводительствомъ отечественныхъ боговъ, человѣкъ попадаетъ въ новую, чуждую среду и чувствуетъ себя въ зависимости отъ новыхъ условій, къ которымъ нужно приспособляться, нерѣдко путемъ тяжелой и опасной борьбы. Чтобъ ее преодолѣть, нужно прежде всего „знать, что̀ нужно мѣстнымъ богамъ", какъ ихъ чтить, какъ съ ними ладить. Впрочемъ, какъ сказано, мотивы заимствованія могутъ быть весьма разнообразны: въ однихъ случаяхъ за чужого бога говоритъ право собственности надъ мѣстностью, коей онъ считается аборигеномъ; въ другихъ — его превосходство, мудрость или искусство: въ такомъ положеніи находится, напримѣръ, богъ-врачъ, богъ-оракулъ, богъ моряковъ для племенъ, еще не знакомыхъ съ мореплаваніемъ. Наконецъ, мотивомъ для заимствованія можетъ служить самая сила, неистовство даннаго бога, его жестокость и кровожадность, проявляющіяся въ дикомъ, изступленномъ культѣ, въ оргіяхъ или человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Есть оргіастическіе культы, которые распространялись въ видѣ какихъ-то психическихъ эпидемій, напримѣръ оргія Діониса.

Какъ значительны могли быть культурныя вліянія въ религіозной области, показываетъ примѣръ Рима, религія котораго носила, повидимому, столь замкнутый и консервативный, рѣзко-національный характеръ. И, однако, вся исторія этой религіи есть исторія усвоенія, ассимиляціи культовъ сперва италійскихъ, затѣмъ греческихъ и, наконецъ, культовъ всей вселенной, всего orbis. При Тарквиніи Гордомъ культъ греческаго Аполлона проникаетъ въ Римъ изъ Кумъ

драмы древняго міра былъ изученъ въ подробностяхъ и не разъ уже былъ изображенъ въ самыхъ правдивыхъ и жизненныхъ краскахъ выдающимися представителями исторической науки. Но начало греческой религіи отъ насъ скрыто, и ея исторію приходится начинать чуть ли не съ того момента, когда эта религія достигаетъ своего зенита, чтобы отъ него медленно, но неустанно идти къ своему закату. Періодъ возникновенія и развитія эпоса IX—VII в. есть именно время наивысшаго пышнаго расцвѣта греческой религіи. Она является передъ нами въ яркомъ свѣтѣ и въ послѣдующіе вѣка; быть можетъ, именно впослѣдствіи религіозность достигаетъ наибольшей глубины и напряженности. Но самая эта напряженность не всегда свидѣтельствуетъ о свѣжести и непосредственности религіознаго чувства; нерѣдко она характеризуетъ эпохи реакціи, когда люди стремятся доказать себѣ самимъ искренность своей вѣры. Гомеровскій вѣкъ — вотъ вѣкъ расцвѣта греческихъ боговъ, когда они являются передъ нами разомъ, какъ въ откровеніи, во всемъ блескѣ своей красоты. Но если мы хотимъ понять ихъ происхожденіе, намъ приходится заглянуть глубже Гомера — и тутъ-то мы лишены всякаго прямого историческаго свидѣтельства.

Представимъ себѣ, что по исторіи Западной Европы мы не имѣемъ ни одного письменнаго памятника до конца крестовыхъ походовъ. Мы сразу застаемъ сложившійся феодальный строй съ его рыцарствомъ, католическую церковь съ ея іерархіей, монашескими орденами, догматами, культомъ, съ ея святыми. Что знали бы мы о предыдущей исторіи, о начаткахъ феодальнаго строя, о великихъ переселеніяхъ народовъ, о борьбѣ христіанства и язычества, о борьбѣ Рима и варваровъ, о происхожденіи христіанства? У насъ остались бы древнія могилы, развалины и храмы, остатки римской и германской старины. Но сколько праздныхъ и ложныхъ гипотезъ было бы высказано для объясненія всего этого археологическаго матеріала! Остатки древне-христіанскихъ памятниковъ или начало готики принимались бы за признаки глубокаго измѣненія въ составѣ народоселенія или иноземнаго нашествія; дѣйствительныя передвиженія народовъ, наоборотъ, прошли бы незамѣченными.

По справедливому замѣчанію Э. Мейера, одного изъ наиболѣе даровитыхъ и свѣдущихъ историковъ древности, въ совершенно подобномъ положеніи мы находимся относительно древней Греціи[1]). Иліада, первый памятникъ греческаго слова, какой мы имѣемъ,

[1]) Gesch. des Alterthums, II § 34.

цѣлой политически-организованной системой культа и увѣковѣчены искусствомъ и поэзіей. Болѣе древнія заимствованія перерабатываются, усвояются органически какъ въ силу давности, такъ и просто вслѣдствіе того, что формы національной жизни и культа были нѣкогда болѣе гибкими, менѣе устойчивыми, чѣмъ впослѣдствіи. Это видно на примѣрѣ боговъ, какъ Діонисъ или Афродита, которые были, несомнѣнно, заимствованы греками и которые тѣмъ не менѣе выглядятъ чисто-греческими богами, такъ какъ заимствованіе ихъ совершилось въ сравнительно раннюю, до-гомеровскую эпоху.

Вмѣстѣ съ богами, а иногда и помимо ихъ, заимствуются обряды, формы богопочитанія, религіозные символы, съ которыми связываются опредѣленныя вѣрованія, суевѣрія и религіозныя представленія. Укажу, напримѣръ, на особенности жертвеннаго ритуала, представляющія такія поразительныя аналогіи у семитовъ, у арійскихъ народовъ, у народовъ древней Америки, у множества дикихъ племенъ, — особенности, столь хорошо выясненныя трудами Робертсона Смита[1]). Отъ религіозныхъ идей пресуществленія жертвы и пріобщенія къ ней и до самой внѣшней формы отдѣльныхъ жертвенниковъ (напримѣръ „ступенчатыхъ“ алтарей, представляющихъ собой сочетаніе *жертвенника* и *престола*[2]), мы находимъ у различныхъ народовъ слѣды поразительнаго единообразія формъ богопочитанія. То же слѣдуетъ сказать и о погребальныхъ обрядахъ и связанныхъ съ ними представленіяхъ о загробномъ мірѣ. Аналогіи здѣсь настолько значительны и выражаются нерѣдко въ такихъ случайныхъ и вмѣстѣ яркихъ подробностяхъ, что безъ допущенія миграціи вѣрованій и культовъ ихъ нельзя объяснять. Такимъ же путемъ объясняются сходство или единообразіе символовъ[3]), сходства миѳовъ и сказаній, напримѣръ о потопѣ[4]), о борьбѣ бога съ дракономъ, о смерти и возвращеніи изъ преисподней растерзаннаго бога — Ѳаммуза, Озириса, Адониса, Аттиса.

Всѣ эти соображенія, повидимому, заставляютъ насъ придавать самое большое значеніе теоріи миграціи культовъ и вѣрованій. Не забудемъ, что прямыя свидѣтельства о такой миграціи культовъ относятся всѣ къ сравнительно позднимъ временамъ. Чѣмъ глубже спускаемся мы, чѣмъ болѣе хотимъ мы приблизиться къ начальнымъ

---

[1]) См. Roberston Smith, The religion of the ancient semites и его же статью Sacrifice въ „Encycl. Britanica“.

[2]) См. прекрасное археологическое изслѣдованіе Reichel'я, Ueber vorhelleniche Götterculte. Wien 1897.

[3]) См. Gobelet d'Alviella, La migration des symboles, 1879.

[4]) H. Usener, Sintfluthsagen, 1899.

личивается настоящее. Сами боги въ своихъ прекрасныхъ, человѣчныхъ образахъ, какъ ни прельщаютъ они до сихъ поръ эстетическое чувство читателей Гомера, не много говорили религіозному чувству самихъ грековъ; и когда рыцарскій эпосъ сталъ общенароднымъ достояніемъ, эта особенность его рано была замѣчена. Она вызвала протестъ древнѣйшихъ философовъ и моралистовъ, начиная отъ Ксенофана, и самъ Платонъ въ своемъ сужденіи о Гомерѣ никакъ не можетъ согласовать своей отрицательной нравственной оцѣнки съ оцѣнкой эстетической.

Вопросъ о религіи Гомера требуетъ особаго разсмотрѣнія. Но мы можемъ уже теперь спросить себя, даетъ ли намъ Гомеръ вѣрное представленіе о религіи и культѣ грековъ если не предшествовавшей эпохи, то хотя бы той, въ которую возникли Иліада и Одиссея? На этотъ вопросъ мы можемъ отвѣтить рѣшительнымъ отрицаніемъ. Во-первыхъ, эпосъ умалчиваетъ о цѣломъ рядѣ культовъ, пользовавшихся общимъ распространеніемъ: сюда относятся прежде всего культъ мертвыхъ и культы подземныхъ божествъ, между тѣмъ какъ однѣ гробницы микенскаго періода указываютъ намъ на сильное развитіе этой стороны греческой религіи. Мы не находимъ у него и культа героевъ (хотя поминки Патрокла въ 23-й пѣснѣ Иліады объясняются лишь при свѣтѣ этого культа): онъ рисуетъ образы живыхъ героевъ. Кому не извѣстны они — мудрый, могущественный царь Агамемнонъ; братъ его Менелай, мужъ прекрасной царицы Елены, многострадальный, хитроумный Одиссей и его вѣрная, домовитая супруга Пенелопа, быстроногій Ахиллъ, Діомедъ и другіе. Но стоитъ немного приподнять завѣсу эпоса и взглянуть, чѣмъ были герои Гомера въ дѣйствительномъ культѣ грековъ, чтобы очутиться сразу въ совершенно незнакомомъ обществѣ. Въ Лаконіи Агамемнонъ является намъ уже не героемъ, а богомъ: это Зевсъ-Агамемнонъ, подземный или „хтоническій“ Зевсъ; въ Херонеѣ ему поклонялись въ видѣ жезла или копья, которому приносились ежедневныя жертвы; жрецъ его хранилъ этотъ фетишъ у себя на дому — остатокъ обычая, который восходилъ къ древнимъ временамъ, когда храмовъ еще не было. Въ позднѣйшія времена стали говорить, что это копье не Зевсъ и не Агамемнонъ, а жезлъ Зевса или жезлъ Агамемнона (ср. Paus., IX, 40, 11). Старинными лаконскими богами были также Менелай и Елена (Wide, Lakonische Kulte, 143, 338 сл.); въ Аркадіи Пенелопа была матерью козлоногаго бога лѣсовъ и полей — Пана (Herod., II, 145, Paus., XIII, 12, 5), а Одиссей — чуть ли не формой мѣстнаго Посейдона

Но половина второго тысячелѣтія есть весьма поздняя дата и для Египта, и для Вавилоніи, культурная исторія которой зачинается въ эпоху, близкую къ той, къ которой по библейскому лѣтосчисленію относится сотвореніе міра[1]). Отъ этихъ раннихъ очаговъ цивилизаціи расходятся многочисленные и извилистые пути, по которымъ въ теченіе тысячелѣтій просачивалась культура къ другимъ народамъ Азіи и Европы. Культурное вліяніе Вавилоніи въ общемъ трудно преувеличить; но въ частности его не всегда легко прослѣдить съ точностью даже тамъ, гдѣ оно внѣ сомнѣній. Доказательствомъ можетъ служить современный споръ между ассиріологами и учеными ебраистами, — споръ о Bibel und Babel, возгорѣвшійся съ легкой руки Делича и императора Вильгельма — относительно вліянія вавилонской культуры на еврейскую. Съ обѣихъ сторонъ это вліяніе признается одинаково древнимъ и чрезвычайно значительнымъ, но иные ассиріологи не всегда ищутъ его тамъ, гдѣ слѣдуетъ, какъ, напримѣръ, это дѣлаетъ Винклеръ, который путемъ совершенно произвольныхъ и фантастическихъ манипуляцій превращаетъ еврейскихъ праотцевъ въ вавилонскихъ лунныхъ боговъ. Такимъ образомъ споръ и крупныя ошибки возможны уже при рѣшеніи вопроса о вліяніи вавилонской культуры на семитическіе народы. Безконечно труднѣе разобраться въ тѣхъ „извилистыхъ путяхъ“, черезъ которые она проникала на сѣверъ и западъ, въ Малую Азію и Европу, въ частности въ Грецію. А между тѣмъ и здѣсь слѣды ея несомнѣнны.

Укажемъ на одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ религіозной исторіи — на культъ Великой Матери, общій всѣмъ переднеазіатскимъ народамъ и мигрировавшій въ теченіе тысячелѣтій, прививаясь къ различнымъ религіознымъ образованіямъ другихъ народовъ. Мы не задаемся здѣсь цѣлью прослѣдить миграціи этого культа; сдѣлать это значило бы рѣшить самыя сложныя историческія и этнографическія проблемы древняго востока. Мы ограничимся лишь самыми общими указаніями.

Въ пятомъ тысячелѣтіи семиты вторгаются въ Вавилонію и покоряютъ мѣстное „сумерійское“ населеніе, достигшее высокой культуры и выработавшее систему клинообразнаго письма. Вавилонскій пантеонъ образуется путемъ сліянія культовъ и вѣрованій побѣжден-

---

[1]) Большинство ассиріологовъ пріурочиваетъ древнѣйшія изъ извѣстныхъ намъ клинообразныхъ надписей къ половинѣ V тысячелѣтія, но есть также пиктографическія таблицы которыя относятъ къ началу VI тысячелѣтія. См. Barton, A sketch of semitic origins. New-Iork, 1902, стран. 155 слѣд.

новѣйшія археологическія находки въ Греціи и въ Египтѣ. Въ особенности замѣчательныя открытія, сдѣланныя Эвансомъ въ Критѣ, доказали глубокую древность „микенской“ культуры: „талассократія“ Миноса или, точнѣе, морское владычество кносскихъ князей, которое представляется совершенно миѳическимъ Геродоту (III, 122) и которое предшествовало гегемоніи аргивскихъ князей, оказывается историческимъ фактомъ. Правда, возникаетъ вопросъ о томъ, было ли кносское царство греческимъ царствомъ: исконное населеніе Крита *(этеокритяне)* еще въ историческую эпоху, задолго послѣ переселенія дорянъ, сохранило мѣстами не-греческое нарѣчіе. Къ этому темному и трудному вопросу намъ еще придется вернуться; но въ греческой національности ахейцевъ, былыхъ властителей Аргоса, Микенъ, Орхоменъ, едва ли слѣдуетъ сомнѣваться, каково бы ни было значеніе примѣси не-греческихъ, „пеласгическихъ“ или „малоазіатскихъ“ племенъ въ образованіи греческой національности, греческой религіи и культуры.

Эта культура не возникла внезапно. Не сразу, не руками циклоповъ сложились „микенскіе“ дворцы и крѣпости; не сразу создалась и могущественная царская власть, которая могла предпринять эти сооруженія и покрыть Арголиду сѣтью каменныхъ, тоже „циклопическихъ“ дорогъ, построенныхъ, очевидно, съ военной цѣлью. Если въ куполообразныхъ могилахъ Микенъ, Крита, Трои находятся многочисленные предметы египетскаго происхожденія, носящіе имя Аменхотепа III (1440—1400), а въ гробницахъ Тель-эль-Амарны (не позднѣе 1400) находятся во множествѣ произведенія „микенской“ керамики, то въ главныхъ центрахъ „микенской“ культуры можно указать памятники ранняго искусства, восходящіе къ временамъ несравненно болѣе раннимъ, нежели времена Аменхотепа (напримѣръ, „шахтообразныя“ могилы). Гомеровскій эпосъ сохраняетъ память о быломъ блескѣ Трои, Микенъ, Орхомена; но микенская культура отлична отъ гомеровской: Гомеръ не знаетъ о той связи съ Египтомъ и востокомъ, какая сквозитъ въ уцѣлѣвшихъ памятникахъ, онъ не знаетъ и о томъ могуществѣ царской власти, о которой они свидѣтельствуютъ.

Но и микенская культура не представляется намъ первоначальной ступенью развитія племенъ, населявшихъ острова и побережье Эгейскаго моря. Въ южной части Арита, на мѣстѣ прежняго города Феста, недавно найдены развалины дворца микенской эпохи, еще болѣе обширнаго, нежели въ Киссѣ; но подъ ними открыты остатки древнѣйшаго до-микенскаго дворца и даже остатки неоли-

племенъ, восходящее къ глубокой, проэтнической древности? Существуетъ мнѣніе, что еще до нашествія семитовъ исконные жители Вавилоніи, сумерійцы, чтили въ Урукѣ богиню Нани или Нанею, съ которой впослѣдствіи сливается семитская Иштаръ, и что уже эта древняя богиня была „Матерью“ — богиней плодородія и размноженія[1]). Почему не могло быть однородной богини и у другихъ азіатскихъ племенъ? Но если даже допустить, что она является самостоятельнымъ образованіемъ или древнимъ достояніемъ „малоазіатовъ“, то все же ассиро-вавилонское вліяніе отражается несомнѣнно какъ на отдѣльныхъ чертахъ ея культа, такъ и на всей ея религіозной концепціи — глубокой и грандіозной концепціи Великой Матери.

Эта богиня есть олицетвореніе рождающихъ силъ природы — natura naturans, какъ могли себѣ ее представить древніе народы Азіи въ конкретномъ божественномъ образѣ, — богиня половой любви, размноженія и плодородія. Въ стихійной жизни природы чередуются жизнь и смерть, лѣто и зима, періодическое умираніе и оживленіе растительности. И соотвѣтственно тому въ культѣ великой богини чередуются обряды радостные и погребальные, священная проституція и жестокое самоистязаніе, мало того — самооскопленіе, какъ крайняя противоположность половымъ оргіямъ, какъ высшая жертва богинѣ стихійнаго оргіасма. Къ этимъ чертамъ, зависящимъ отъ основной религіозной концепціи, присоединяются многія другія, случайныя, зависящія отъ тѣхъ или иныхъ мѣстныхъ историческихъ условій. И эти черты также повторяются въ малоазіатскихъ культахъ Великой Матери. Подобно Иштаръ, она справляетъ свой праздникъ во время весенняго равноденствія, причемъ этотъ праздникъ сопровождается обрядами, напоминающими оплакиваніе Ѳаммуза. Малоазіатскій культъ Аттиса и финикійскій культъ Адониса имѣютъ общій корень: оба божества суть лишь два различныя мѣстныя наименованія одного и того же дѣйствующаго лица въ культѣ великой богини. Въ однихъ святилищахъ ея мы находимъ іеродуловъ и священную проституцію, напримѣръ, въ Каппадокіи въ культѣ Ма, у Анаиты въ Арменіи, въ другихъ — самоистязаніе и скопчество жрецовъ. Какъ и у семитовъ, Великая Матерь иногда является съ чертами гермафродитизма — въ нѣкоторыхъ

---

[1]) Тамъ же, статья Ed. Meyer'a. То же думаетъ Е. Прадеръ, Höllenfahrt d. Istar, 1874, Sayce въ Hibbert Lectures, 1887. Въ греческомъ мірѣ мы находимъ ее подъ видомъ Артемиды Панеи, напримѣръ, въ Пиреѣ, см. Farnell, The cults of the Greek states, II, 484 сл. 590.

миѳахъ или даже изображеніяхъ[1]). Въ исторіи малоазіатской богини сыграло значительную роль нашествіе фригійцевъ, въ лицѣ которыхъ Великая Матерь пріобрѣла фанатическихъ поклонниковъ. Чтили ли они ее (или аналогичную ей богиню) до переселенія въ Малую Азію, куда они переправились черезъ Геллеспонтъ, мы не знаемъ: по крайней мѣрѣ, главныя черты фригійской Кибелы вполнѣ объясняются изъ другихъ малоазіатскихъ культовъ.

Изъ Малой Азіи Великая Матерь мигрируетъ на западъ, и это можно прослѣдить на отдѣльныхъ культахъ. Она проникаетъ на острова, въ Бэотію, Пелопонессъ, а впослѣдствіи въ Римъ. Артемида Ефесская проникаетъ въ Коринѳъ, Мегалополь, Аркадію, въ Римъ, Массилію и даже Испанію. Одной изъ разновидностей малоазіатской богини была Афродита Энеида (*Αἰνειάς*), чтимая въ Троадѣ. Сказанія о странствованіяхъ ея сына Энея, миѳическаго родоначальника ея царственныхъ жрецовъ (Strabo, 607 сл.), заключаетъ въ себѣ воспоминанія о странствованіяхъ ея культа, который проникаютъ во Ѳракію, южную Лаконію, Аркадію, Аргосъ, Киѳеру, Закинѳъ, Буэротонъ, Южную Италію, Сицилію и, наконецъ, достигаетъ Рима[2]).

Помимо Малой Азіи, на западъ идетъ волна религіозной миграціи непосредственно изъ семитскаго міра, распространяясь по всему Средиземному морю, черезъ посредство финикійцевъ, начиная съ половины II тысячелѣтія. Это легко прослѣдить на распространеніи культовъ Афродиты Киприды и Афродиты Уранія, имѣющихъ несомнѣнно финикійское происхожденіе[3]).

Чрезвычайно поучительны маленькіе идолы-амулеты *нагой Астарты*, которую постоянно находятъ при раскопкахъ древнихъ могилъ въ Азіи[4]), на восточномъ побережьѣ Средиземнаго моря, на островахъ и въ греческихъ могилахъ микенскаго періода. Любопытны, напримѣръ, два золотыхъ изображенія нагой Астарты съ голубями, извлеченныя Шлиманомъ изъ древнѣйшихъ шахтообразныхъ могилъ въ Микенахъ (рис. III и IV), въ особенности если сравнить ихъ съ изображеніями глиняныхъ статуэтокъ Астарты, воспроизведенныхъ у Рошера (рис. I), Афродиты Киприды (у него же, 406,

---

[1]) О гермафродитизмѣ Иштаръ см. Sayce, l. c., 253, и Barton, 205, также словарь Рошера, I, 727, и II, 1648 сл., и Farnell, II, 755.

[2]) Farnell, cults of the Greek states, II, 638 слѣд. и 737 сл.

[3]) Ib. Ch. XXI, Aphrodite-worship. О религіозной проституціи въ ея культахъ, стран. 746 сл.

[4]) См. прилагаемые рисунки. Объ обнаженныхъ фигурахъ въ могильникахъ Вавилоніи и Сузіаны см. указанія Ed. Meyer'a въ Roschers Lex., I, 646.

Тождество боговъ индо-европейцевъ и вмѣстѣ „натуралистическій“ смыслъ миѳовъ доказывается лингвистически путемъ этимологическаго изслѣдованія именъ боговъ различныхъ народовъ: съ одной стороны, эти имена сближаются между собой (напримѣръ, Hermes — Sarameya, Kentauros — gandharva и проч.); съ другой — разсматривается первоначальное значеніе корней этихъ именъ. И такимъ образомъ языковѣдѣніе обращается въ ключъ ко всѣмъ загадкамъ миѳологіи.

Но „сравнительная миѳологія“ обманула ожиданія, которыя на нее возлагались, и потерпѣла крушеніе. Прежде всего главнѣйшіе представители этой школы радикально расходились въ истолкованіи „натуралистическаго“ смысла миѳовъ: одни, какъ Максъ Мюллеръ, придерживались „солярной“ теоріи и видѣли въ богахъ арійцевъ различныя олицетворенія *свѣта* и *солнца;* другіе, какъ Адальбертъ, Кунъ и Шварцъ видѣли въ нихъ олицетворенія метеорологическихъ явленій — грозы, вѣтра, дождя, — откуда объяснялись всѣ миѳы о борьбѣ боговъ, о бракѣ небеснаго бога съ землей и проч. (нубилярная или метеорологическая теорія). Уже одно это разногласіе свидѣтельствовало о шаткости основаній сравнительной миѳологіи; стремленіе ея представителей провести свои взгляды въ подробномъ истолкованіи миѳовъ съ точки зрѣнія солярной или нубилярной теоріи вело нерѣдко къ самымъ явнымъ и грубымъ натяжкамъ. Почему, напримѣръ, волкъ былъ священнымъ животнымъ Аполлона? Потому, что lykos (*λύκος*, волкъ) производится отъ корня lyk — свѣтить, отвѣчаютъ одни; потому, что сѣрая шкура волка напоминаетъ быструю тучу, а блескъ его глазъ — молнію, говорятъ другіе. Натяжки въ натуралистическомъ объясненіи миѳовъ легко можно довести до абсурда, какъ это сдѣлалъ Уэтли, показавшій, что всю исторію Наполеона можно истолковать какъ солнечный миѳъ: 12 маршаловъ соотвѣтствуютъ 12 знакамъ зодіака, египетскій походъ знаменуетъ лѣто, 12-й годъ — 12-й зимній мѣсяцъ, когда солнце скрывается въ снѣгахъ и побѣждается мракомъ ночи; наконецъ, св. Елена — крайній западъ, гдѣ умираетъ, закатывается солнце. Но наиболѣе рѣшительный ударъ нанесла сравнительной миѳологіи самая лингвистика, на которой она хотѣла основать свои выводы: большая часть этимологій, долженствовавшихъ доказать тождество боговъ различныхъ индо-европейскихъ народовъ, оказались ошибочными Гермесъ, Аполлонъ, Аѳина, Марсъ, Кентавры, Эринніи и другія имена греческихъ божествъ на дѣлѣ не сводились къ тѣмъ индо-европейскимъ корнямъ, къ которымъ ихъ возводили, точно такъ же какъ ихъ существо не соотвѣтствовало тѣмъ стихійнымъ явленіямъ, по-

рис. II) и аналогичныхъ „островныхъ идоловъ“ [1]). Ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ погребальнымъ обрядомъ и связанными съ нимъ религіозными представленіями, которыя еще во второмъ тысячелѣтіи были распространены среди до-арійскаго, островного населенія и среди грековъ микенскаго вѣка. Какъ объяснить присутствіе нагой Астарты въ могилахъ? По справедливому замѣчанію Рейхеля [2]), ключъ къ объясненію находится въ вавилонскомъ эпосѣ о сошествіи Иштаръ въ преисподнюю, куда она спускается за своимъ возлюбленнымъ, при чемъ передъ каждыми изъ семи вратъ подземнаго царства привратники снимаютъ съ нея отдѣльныя части ея облаченія, почему она является нагой, какъ всѣ обитатели преисподней. Это эпическое сказаніе служитъ лишь введеніемъ къ заклинанію. Человѣкъ, утратившій сестру (жену?), обращается къ жрецу съ вопросомъ о томъ, какъ вернуть душу усопшей изъ темницы ада? Тотъ разсказываетъ ему „сошествіе Иштаръ“, чтобы показать ему, что врата ада могутъ быть сокрушены, и совѣтуетъ ему обратиться съ жертвой и молитвами къ Иштаръ и Ѳаммузу, мужу юности ея, чтобы заручиться ихъ помощью. Затѣмъ онъ долженъ справить опредѣленные погребальные обряды и плачъ надъ душой усопшей при помощи жрицъ Иштаръ. Въ послѣднихъ строкахъ поэмы душа усопшей молитъ брата, чтобы онъ игралъ ей на флейтѣ, и чтобы плакальщики и плакальщицы играли ей на музыкальныхъ инструментахъ въ дни празднованія Ѳаммуза, дабы оградить ее отъ гибели [3]). Эти послѣднія строки могутъ служить цѣннымъ указаніемъ для объясненія нѣкоторыхъ другихъ интересныхъ находокъ. Такъ Ульрихъ Кёлеръ (Köhler) нашелъ въ одной „доисторической“ могилѣ, близъ Аморгоса, вмѣстѣ съ нагой Астартой, двѣ нагія фигурки изъ того же матеріала и той же работы, изъ которыхъ одна дуетъ въ двойную флейту, а другая играетъ на треугольномъ инструментѣ. Онъ указываетъ и на два другихъ экземпляра съ такимъ струннымъ инструментомъ изъ острова Ѳеры [4]).

[1]) Рис. V — идолъ, найденный въ могилѣ на о. Аморгосѣ, VI — близъ Сарды (по Perrot et Chipiez, Hist. de l'art, VI, 741). О древнѣйшихъ изображеніяхъ Афродиты см. Farnell, II, 671—6. Голуби, ея аттрибуты, были, повидимому, и священными птицами Астарты во всякомъ случаѣ въ Сиріи; см. Robertson Smith, The religion of the semites (1894), стран. 294.

[2]) Reichel, Vorhellenische Götterculte, 1897, стран. 79.

[3]) Jeremias, Die Babylonisch-assyrischen Vorstellungen v. Leben nach dem Tode, 1887. Недавно вышло новое, переработанное изданіе, котораго я, къ сожалѣнію, подъ руками не имѣю.

[4]) Athen. Mittheil., 1884, Taf. 6. По мнѣнію Кёлера и Рейхеля они играютъ въ честь богини. Не проще ли предположить, согласно съ вавилонской поэмой, что они вмѣстѣ съ богиней присутствуютъ въ могилѣ для облегченія участи и спасенія усопшаго?

тера“ еще ничего не говоритъ намъ о томъ небесномъ богѣ, котораго нѣкогда чтили арійцы. Если ограничиться достовѣрными данными, которыя сравнительное языковѣдѣніе даетъ историку религій, то придется удовольствоваться очень немногимъ: „Небесному Отцу“ соотвѣтствовали, повидимому, его дѣти, или боги, — санск. *dêvá*, лат. *deus*, иран. *dia*, литов. *diewas* (корень div — сіять, блистать); съ понятіемъ о богахъ соединялось понятіе о священныхъ предметахъ — зенд. *spenta* (санск. *çvâtrá* жертва?), литов. *szwentas*, слав. свѧтъ, гот. *hunsl*, и о религіозномъ почитаніи, священнодѣйствіи, культѣ — санскр. *yaj*, зенд. *yaz*, греч. *ἄζομαι*, *ἅγιος* (hazomai, hagios[1]).

2. На ряду съ „сравнительной миѳологіей“ значительнымъ успѣхомъ пользовалась теорія, объяснявшая происхожденіе религіи изъ вѣры въ посмертное существованіе души. Эта вѣра привела къ культу мертвыхъ и культу предковъ, послужившихъ первоначальными формами религіи вообще. Эта теорія имѣетъ, безспорно, чрезвычайно большое значеніе и служитъ объясненіемъ множества явленій, которыя съ перваго взгляда представляются совершенно чуждыми вѣрованіямъ этого порядка. Укажемъ превосходную книгу Э. Роде (Psyche), недавно вышедшую 3-мъ изданіемъ, одну изъ лучшихъ книгъ по религіозной исторіи грековъ. Эта книга, посвященная ихъ загробнымъ вѣрованіямъ, показываетъ намъ, какъ широко было вліяніе этихъ вѣрованій и какъ глубоко отражалось оно на всемъ религіозномъ строѣ Греціи. Но Роде не думаетъ сводить всю религію къ культу мертвыхъ: онъ даетъ намъ дѣйствительную исторію вѣрованій, а не отвлеченную ихъ теорію. Наиболѣе одностороннее выраженіе такая теорія нашла у Г. Спенсера; но она имѣла и другихъ, болѣе удачныхъ защитниковъ, напримѣръ, Эларда Гуго Мейера (Indogermanische Mythen), который раздѣлялъ исторію вѣрованій на три періода: первый періодъ есть періодъ культа мертвыхъ, соотвѣтствующій *охотничьему быту*; душа усопшаго представляется какъ существо, способное приносить вредъ или пользу, существующее самостоятельно, частью же принимающее форму животныхъ или растеній (оборотень или душепереселеніе); второй періодъ соотвѣтствуетъ пастушескому быту: здѣсь *души* обращаются въ *духовъ* вѣтра, грозы, дождя; наконецъ, въ третій періодъ духи становятся богами земледѣльцевъ и горожанъ, и сходство между ними обусловливается общимъ ихъ происхожденіемъ отъ духовъ и душъ

[1]) См. O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte.

стараго времени. Эта теорія представляется нѣсколько искусственной въ своемъ схематизмѣ. Первобытный человѣкъ вѣритъ въ существованіе душъ и призраковъ мертвыхъ, но онъ надѣляетъ душой не однихъ людей, а всю природу: растенія, камни, животныя, солнце, луна, источники являются ему живыми. Онъ вѣритъ въ оборотней и колдуновъ, живыхъ и мертвыхъ, и вся природа представляется ему наполненной демоновъ и душъ.

3. Въ этомъ видѣ *анимистическая* теорія непосредственно соприкасается съ *демонологической*. Боги первобытнаго человѣка суть демоны водъ, лѣсовъ и полей — гномы, русалки, лѣшіе, водяные, полевые, оборотни, домовые, упыри и т. д. Миѳы, нашедшіе себѣ выраженіе въ литературныхъ памятникахъ древности, обработанные поэтами или жрецами, принадлежатъ высшимъ, культурнымъ классамъ, подобно рыцарскому эпосу Гомера. Но корни первобытныхъ вѣрованій надо искать не въ городѣ, а въ деревнѣ, не на высшей ступени общественной лѣствицы, а въ ея основаніи. Доказательству этого положенія В. Мангартъ посвятилъ свое замѣчательное сочиненіе о лѣсныхъ и полевыхъ культахъ древнихъ въ связи съ живыми остатками такихъ культовъ у романскихъ, германскихъ и славянскихъ народовъ. У этихъ христіанскихъ народовъ мы находимъ слѣды первобытныхъ празднествъ, которыя имѣютъ поразительныя аналогіи съ культами древнихъ, причемъ праздники современнаго европейскаго простонародія нерѣдко носятъ болѣе грубый характеръ, чѣмъ сродные имъ обряды древнихъ; христіанство помѣшало демонамъ полей и лѣсовъ обратиться въ боговъ и перейти изъ деревень въ города, какъ это случилось въ древности, гдѣ мелкопомѣстный демонъ могъ достигать высшаго, божественнаго ранга по мѣрѣ роста той общины, которая ему поклонялась.

4. Труды Мангарта и его послѣдователей значительно подвинули впередъ науку о религіи. Они объяснили многочисленныя аналогіи между религіями древняго міра и культами первобытныхъ народовъ; они указали въ обрядахъ и вѣрованіяхъ цивилизованныхъ народовъ древности остатки первобытной дикости, слѣды того изначальнаго *полидемонизма*, который предшествовалъ государственно-организованнымъ политеистическимъ религіямъ. И неожиданно языковѣдѣніе пришло на помощь этому новому направленію въ миѳологіи. Въ замѣчательномъ трудѣ, посвященномъ „именамъ боговъ“ [1]), бонискій

---

[1]) Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung v. Hermann Usener. Bonn, 1896.

филологъ Г. Узенеръ доказываетъ, что первоначально такія имена были простыми *нарицательными* именами, при чемъ, изслѣдуя ихъ, онъ показываетъ, что какъ греки, такъ и римляне знали безконечное множество такихъ именъ, обозначающихъ всевозможныя духовныя, демоническія силы, имѣющія отношенія ко всѣмъ сферамъ природы и человѣческой дѣятельности. Римскіе понтифексы въ заклинательныхъ формулахъ своихъ, „индигитаментъ", перечисляли, напримѣръ, имена такихъ боговъ, которые имѣютъ отношеніе ко всѣмъ моментамъ полевыхъ работъ (боги метки пара, вторичнаго распахиванія, сѣва, боронованія, запашки, жатвы, возки сноповъ, молотьбы и т. д.) или родовъ и кормленія младенца. У грековъ были боги, носившіе отвлеченныя наименованія, какъ, напримѣръ, „страхъ", „морская тишина", „здоровье", „побѣда", „богатство", „желаніе", или такіе боги, какъ „цѣлитель", „спаситель", „покровитель", „отвратитель золъ", или боги, завѣдывавшіе отдѣльными моментами человѣческихъ искусствъ и ремеслъ, напримѣръ, покровители мельниковъ, *(μυλάντειοι θεοὶ)* или пекарей *(Μάττων* и *Κεράων)*. Узенеръ правъ, указывая въ эпитетахъ отдѣльныхъ боговъ, напримѣръ, Зевса, Аполлона, Артемиды, Юноны и др., отвлеченныя или нарицательныя имена, которыя нерѣдко употреблялись самостоятельно (какъ это показываютъ и надписи), обозначая какихъ-то особенныхъ боговъ, которымъ ставились изстари алтари и приносились жертвы, которыхъ призывали въ молитвахъ и заклинаніяхъ. Онъ не правъ лишь въ томъ отношеніи, что принимаетъ эти нарицательныя имена за обозначенія особенныхъ боговъ съ твердо разграниченными спеціальными функціями (Sondergötter): на самомъ дѣлѣ это не имена, а только заклинательныя формулы. Человѣкъ чувствовалъ себя окруженнымъ таинственнымъ міромъ духовъ, которые могли ежеминутно вмѣшиваться въ его жизнь. Онъ не зналъ природы этихъ духовъ, ихъ пола и званія, ихъ именъ, а между тѣмъ въ заклинаніяхъ важно было призвать именно тѣхъ духовъ или боговъ, отъ которыхъ зависѣлъ успѣхъ въ данномъ дѣлѣ, и не обойти, не оскорбить никого, какъ въ сказкѣ о царѣ, забывшемъ пригласить злую фею на крестины дочери. Поэтому римляне изобрѣли удобное средство, обозначая боговъ отвлеченными нарицательными именами въ своихъ заклинаніяхъ: кто были божества, завѣдующія сѣвомъ и жатвой, или бракомъ и рожденіемъ дѣтей — боги или богини (sive deus, sive dea, sive mas, sive femina) — было безразлично, важно только, чтобы они были призваны, все равно, кто бы они ни были и каково бы ни было ихъ имя (sive

quo alio nomine te apellari volueris[1]), — Діана, Юнона, Юпитеръ, или иное, неизвѣстное. Иногда не мѣшало польстить невѣдомому богу, принявъ его за кого-либо изъ главныхъ боговъ, или призвать кого-либо изъ послѣднихъ съ почтительной оговоркой подъ эпитетомъ бога, имѣющаго непосредственное, спеціальное отношеніе къ дѣлу. Такъ дѣлали римляне въ своихъ заклинаніяхъ. Такъ, въ сущности, поступали и греки, ставя алтари невѣдомымъ богамъ „цѣлителямъ", „спасителямъ", „здоровью" и т. д. Эти боги указываютъ намъ на тотъ *неопредѣленный полидемонизмъ*, который стоитъ за свѣтлыми образами олимпійцевъ и составляетъ темную основу греческой религіи.

5. Но было бы ошибочно думать, что этимъ все объясняется и что богъ есть лишь большой демонъ, который относится къ своей меньшей братьѣ какъ городъ въ деревнѣ, изъ которой онъ разросся, или къ деревнямъ, которыми онъ окруженъ. Между богомъ и демономъ (въ смыслѣ демонологической теоріи) существуетъ разница не только въ степени силы, какъ это произошло впослѣдствіи, но въ самомъ качествѣ или религіозномъ значеніи. Богъ есть существо, которому человѣкъ поклоняется; демонъ же самъ по себѣ еще не предполагаетъ культа. Демоновъ водъ, лѣсовъ и полей безконечное множество, а человѣкъ чтитъ лишь сравнительно немногихъ боговъ. Что касается демоновъ, то хотя страхъ передъ ними и можетъ вынудить его на жертвы — съ цѣлью откупа или самоогражденія, но на ряду съ этимъ въ человѣкѣ является естественное стремленіе *избавиться* отъ нихъ, побороть, побѣдить ихъ. И этотъ отрицательный элементъ *духоборства* или борьбы съ демонами, а впослѣдствіи и борьбы съ низшими богами или *богоборства*, имѣетъ въ исторіи религіи столь же важное значеніе, какъ и положительный моментъ поклоненія божественному. Борьба съ демонами можетъ идти двоякимъ путемъ: путемъ магіи и аскетизма или путемъ религіи, союза съ богомъ, спасающимъ человѣка отъ демоновъ и отъ низшихъ боговъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ вступаетъ въ единоборство съ демонами; онъ стремится познать ихъ тайну, стать неуязвимымъ для нихъ, сравняться съ ними въ силахъ или, что то же, стать *колдуномъ*. Шаманы дикихъ инородцевъ Сибири

[1]) По свидѣтельству Сервія (ad. Verg. Aen. II,351, „въ Капитоліи былъ щитъ, посвященный геніо Рима, на которомъ была надпись: геніо города Рима, мужъ ли онъ или женщина, и понтифексы молились такъ: Юпитеръ наилучшій и величайшій, или какимъ другимъ именемъ пожелалъ бы ты именоваться". См. мой разборъ ученія Узенера въ сборникѣ *Χαριστήρια* въ честь Ѳ. Е. Корша, 1896 г.

являютъ намъ примѣръ грубой, какъ бы чисто-физической борьбы съ духами, которыхъ они заклинаютъ; нерѣдко ихъ сеансы кончаются обморокомъ. У буддистовъ, въ религіи *антитеизма*, которая, признавая относительную реальность боговъ, равную съ реальностью внѣшняго міра, проповѣдуетъ *практическое* ихъ отрицаніе, мы находимъ высшую ступень духовнаго богоборства. Но въ обоихъ случаяхъ результатъ оказывается мнимымъ: шаманъ не только не освобождаетъ человѣка отъ демоновъ, но увеличиваетъ, въ собственныхъ интересахъ, суевѣрный страхъ передъ ними, самъ обращается въ какого-то живого демона; а среди желтой расы буддизмъ фактически не только не упраздняетъ боговъ, но всѣхъ ихъ обращаетъ въ своего рода демоновъ и санкціонируетъ ихъ права на человѣка. Во всякомъ случаѣ путь самоосвобожденія или самоспасенія доступенъ лишь индивидуальнымъ лицамъ, да и ихъ приводитъ нерѣдко лишь къ сознанію собственнаго безсилія. Остается другой путь, путь религіи: въ ней человѣкъ вступаетъ въ союзъ съ духовной силой, которую онъ признаетъ *высшей* себя и которую онъ *чтитъ*, какъ высшую: такая сила есть его *богъ*, и въ этомъ богѣ онъ видитъ спасеніе, избавленіе, *искупленіе отъ демоновъ*. Въ этой роли спасителей, избавителей выступаютъ и греческіе боги въ легендахъ и теогоническихъ преданіяхъ. Они побѣдили чудовища, господствовавшія надъ міромъ, они побѣждаютъ, изгоняютъ ихъ отовсюду; на высшей ступени развитія они побѣждаютъ и духовъ преисподней, искупаютъ, избавляютъ отъ нихъ человѣка не только при жизни, но и послѣ смерти.

Демона человѣкъ боится, бога чтитъ; и все равно, въ комъ и въ чемъ онъ впервые узнаетъ бога — въ священномъ ли фетишѣ, или камнѣ, въ духѣ усопшаго предка или въ томъ „небѣ“, въ которомъ онъ видитъ „отца“: въ отношеніи человѣка къ „богу“, въ томъ „непосредственномъ богосознаніи“, которое служитъ первымъ зачаткомъ дѣйствительной религіи, всегда содержится элементъ безкорыстнаго уваженія, благочестія, довѣрія — *этическій нравственный элементъ религіи*. Конечно, боги грековъ суть, по своему происхожденію, лишь обоготворенные „демоны“. Поэтому отношеніе къ нимъ со стороны ихъ поклонниковъ двоится между *вѣрой* и *недовѣріемъ*, благочестіемъ и страхомъ: суевѣрная „демонобоязнь“ (дейсидаймонія) сочетается съ религіозностью. И если идеальный моментъ религіи находитъ себѣ выраженіе въ искусствѣ грековъ, которое создаетъ столь прекрасные и свѣтлые образы боговъ, если онъ сказывается въ отдѣльныхъ проявленіяхъ религіозной мысли и

жизни, то, съ другой стороны, темное царство призраковъ, царство демоновъ, стоитъ за Олимпомъ; старые боги и демоны, свергнутые титаны угрожаютъ ему конечной гибелью.

Религіозное чувство требуетъ, во-первыхъ, *истиннаго* бога, безусловно *достойнаго* поклоненія и довѣрія, во-вторыхъ безусловнаго искупленія отъ демоновъ, освобожденія отъ той „демонобоязни", которая угнетаетъ человѣка, и, наконецъ, въ-третьихъ, пріобщенія полной, блаженной, божественной *жизни*. Греческая религія стремилась, какъ могла, удовлетворить этимъ требованіямъ въ своихъ богахъ, прекрасныхъ, свѣтлыхъ, сильныхъ и человѣчныхъ, въ своемъ богослуженіи, оргіяхъ и таинствахъ; но конечнымъ образомъ она не могла достигнуть этой цѣли, поскольку ни одинъ изъ ея боговъ не соотвѣтствовалъ указаннымъ требованіямъ религіознаго сознанія, не могъ внушить ему полной вѣры, благоговѣнія въ качествѣ *истиннаго* Бога. Въ сущности, указанныя требованія ведутъ къ монотеизму. Христіанство удовлетворило требованіямъ религіознаго сознанія, какъ религія единаго Бога, дающаго искупленіе и жизнь; оно заключало въ себѣ могущественный *экзорцизмъ*, который навсегда исцѣлилъ человѣчество отъ демономаніи, отъ демономанической религіи: Христосъ дѣйствительно изгналъ демоновъ изъ городовъ и храмовъ, изъ народовъ, которыми они обладали. Читая раннюю христіанскую литературу, напримѣръ, апологетовъ или Тертулліана, нельзя не замѣтить, какое глубокое впечатлѣніе производило на языческій міръ именно это великое освобождающее дѣйствіе христіанства, это изгнаніе боговъ и демоновъ[1]). Оно ощущалось какъ дѣйствительное исцѣленіе отъ какой-то одержимости, *отъ психической болѣзни политеизма* съ его нездоровымъ, гнетущимъ бредомъ. *Монотеизмъ* христіанства, религіи искупленія и единаго истиннаго Бога, въ связи съ низложеніемъ боговъ — въ этомъ многіе видѣли главную силу христіанства.

Ничего подобнаго, очевидно, ни одинъ греческій богъ сдѣлать не могъ. Религіозное чувство вѣрующихъ могло превозносить любого изъ нихъ, славить его какъ истиннаго и вѣрнаго, какъ единственнаго, сильнаго, спасителя, подателя благъ: укажемъ для примѣра хотя бы гимнъ къ Гекатѣ, попавшій въ теогонію Гесіода (стран. 411 сл.), гдѣ это божество, напоминающее нашу бабу Ягу, превозносится Зевсомъ надъ всѣми богами. Но какъ бы ни вели-

[1]) Ср. новѣйшій трудъ A. Harnack'a: Die Mission und Ausbreitung d. Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902), II, 2 и 8.

издѣліямъ. И въ важнѣйшихъ особенностяхъ своей техники, окраски, орнамента, „камаресъ“ исчезаетъ въ микенскую эпоху. Микенскія издѣлія, находимыя въ развалинахъ позднѣйшаго дворца, до такой степени отличны отъ этой „ранне-миносовой“ керамики, что въ первую минуту въ нихъ хотѣли видѣть отраженіе какого-то переворота въ критскомъ искусствѣ, новаго вліянія, принесеннаго извнѣ какою-то новой національностью или новой цивилизаціей[1]). И однако болѣе тщательное изученіе уже теперь показываетъ рядъ промежуточныхъ звеньевъ между обоими стилями, несомнѣнно принадлежащими разнымъ эпохамъ[2]).

Цвѣтная до-микенская керамика сама по себѣ имѣла весьма продолжительное развитіе. Толщина пласта между поломъ древняго дворца и мостовою второго равняется двумъ-тремъ метрамъ, и черепки камареса наполняютъ этотъ слой, мало того, во множествѣ встрѣчаются на глубинѣ одного метра *подъ* поломъ перваго дворца; нѣкоторые огрубѣвшіе, вырождающіеся экземпляры камареса находятся и въ древнѣйшихъ частяхъ развалинъ второго „микенскаго“ дворца. Наконецъ, подъ слоемъ, содержащимъ черепки раскрашенныхъ сосудовъ, лежитъ самый глубокій слой, содержащій остатки горшечныхъ издѣлій *неолитическаго періода*. Толщина слоя, содержащаго эти послѣдніе, была обнаружена рядомъ развѣдочныхъ колодцевъ, опущенныхъ въ разныхъ мѣстахъ въ предѣлахъ кносскаго дворца. Она оказалась поразительной: чтобы достичь дѣвственной почвы, не заключающей въ себѣ черепковъ, пришлось пройти 8 метровъ[3]); изъ нихъ шесть метровъ (снизу) содержатъ въ себѣ исключительно неолитическую керамику, а раскрашенные „ранне-миносскіе“ черепки начинаютъ встрѣчаться лишь съ седьмого метра и находятся въ изобиліи въ восьмомъ. Такимъ образомъ, на мѣстѣ доисторическаго поселка каменнаго вѣка образовалась и осѣла почва въ шесть метровъ толщины, наполненная остатками неолитической утвари, ранѣе чѣмъ на ней появились черепки до-микенскаго „камареса“! Тщательное изученіе этихъ неолитическихъ остатковъ, начиная съ самыхъ глубокихъ слоевъ, позволяетъ различить послѣдовательное развитіе и постепенный переходъ къ камаресу, который представляется такимъ образомъ высшимъ, кульминаціоннымъ пунктомъ въ развитіи *эгейской* керамики и знаменуетъ собою расцвѣтъ

---

[1]) Ib. Hoggart and Welch XXI, 97.
[2]) Ib. Dunkan Mackenzie 181—182.
[3]) Къ этимъ 8 метрамъ надо прибавить еще $2^1/_2$ метра, которые были вынуты при раскопкахъ дворца ранѣе закладки названныхъ колодцевъ.

ніе чужихъ религіозныхъ культовъ и вѣрованій? О. Группе, который въ своихъ выдающихся ученыхъ трудахъ подвергъ суровой и часто весьма основательной критикѣ высказанныя до него гипотезы, пытается объяснить греческую религію какъ продуктъ сложнаго и продолжительнаго процесса *миграціи* и *приспособленія* восточныхъ и „переднеазіатскихъ“ культовъ. Подобные взгляды высказывались и до, и послѣ него, хотя съ меньшей рѣшительностью и ученостью. Не трудно замѣтить, однако, что эта теорія впадаетъ въ противоположную крайность сравнительно съ тѣми, противъ которыхъ она направлена, совершенно отрицая органическіе элементы греческой религіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ исторической точки зрѣнія, Группе можно сдѣлать тотъ же общій упрекъ, что и миѳологамъ другихъ направленій: онъ пытается возстановить исторію религіи при помощи изученія миѳовъ и опредѣляетъ восточныя вліянія посредствомъ ихъ анализа, сближенія и сравненія, причемъ онъ точно также игнорируетъ данныя доисторической археологіи. Тѣмъ не менѣе вновь энергично возбужденный имъ вопросъ о восточныхъ вліяніяхъ въ греческой религіи, въ связи съ общимъ вопросомъ о миграціи вѣрованій, заслуживаетъ самаго большого вниманія.

III.

Группе видитъ въ религіи изобрѣтеніе нѣкоторыхъ „переднеазіатскихъ“ народовъ, которое было заимствовано у нихъ сосѣдями и распространялось на сѣверъ и югъ, востокъ и западъ. Подобное воззрѣніе есть, очевидно, крайняя односторонность, которая объясняется тенденціознымъ отношеніемъ Группе къ религіи вообще, противъ которой онъ направляетъ страстную рѣчь въ своемъ ученомъ трудѣ о греческихъ культахъ и миѳахъ (O. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen, 1887). Уже тѣ немногія данныя, какія мы имѣемъ отъ сравнительнаго языковѣдѣнія, убѣждаютъ насъ въ томъ, что индоевропейцы обладали религіей, чтили боговъ, „небесныхъ отцовъ“ или „небеснаго отца“ въ древнѣйшій періодъ своей совмѣстной жизни. И одно это, помимо другихъ соображеній, мѣшаетъ намъ объяснять греческую религію однимъ усвоеніемъ восточныхъ культовъ. Тѣмъ не менѣе, изслѣдованія послѣдняго времени убѣждаютъ насъ въ могущественномъ культурномъ вліяніи Востока на древнѣйшую Грецію и заставляютъ насъ приписывать ему весьма значительную роль въ дѣлѣ образованія и развитія религіозныхъ вѣрованій греческаго народа.

Миграція вѣрованій есть общее и постоянное явленіе, повто-

ряющееся въ теченіе всей исторіи человѣчества. У дикихъ народовъ всѣхъ частей свѣта мы находимъ такія изумительныя и притомъ такія многочисленныя совпаденія въ религіозныхъ обрядахъ, нерѣдко въ высшей степени сложныхъ, что мы необходимо должны предполагать заимствованіе, усвоеніе, миграцію, хотя бы восходящую къ самымъ отдаленнымъ временамъ[1]). Культурные народы почти сплошь исповѣдуютъ религіи иноземнаго происхожденія, — таковы христіанскіе народы, большинство мусульманъ и буддистовъ. Въ древности, несмотря на „язычество“ или *національзмъ* религій и культовъ отдѣльныхъ государствъ, миграція и заимствованіе боговъ совершается повсемѣстно, точно такъ же какъ миграція обрядовъ и символовъ, мѳовъ и сказаній или даже попросту — сказокъ. Этотъ процессъ совершается подъ вліяніемъ множества причинъ: переселенія, смѣшенія племенъ, культурнаго общенія и обмѣна, наконецъ, подъ вліяніемъ мотивовъ религіознаго свойства. Обширные пантеоны древности, какъ, напримѣръ, вавилонскій или римскій, представляютъ собой религіозное отраженіе завоевательной имперіалистической политики. Аналогичнымъ образомъ слагались и національныя политеистическія системы древности, возникавшія, вслѣдствіе сожительства, завоеваній и союзовъ, изъ боговъ родственныхъ племенъ и боговъ племенъ, чуждыхъ другъ другу. Измѣненія религіи и культа, связанныя съ измѣненіями быта, съ усвоеніемъ новыхъ культурныхъ элементовъ, такъ же чаще всего объясняются миграціей боговъ и культовъ, которые заимствуются вмѣстѣ съ тѣми или другими культурными пріобрѣтеніями. Такъ, евреи, переселившись въ Ханаанъ, измѣнили кочевой, пастушескій бытъ на осѣдлый, земледѣльческій; вмѣстѣ съ этимъ, какъ показываютъ научныя изслѣдованія еврейской религіи, они заимствовали у туземнаго населенія спеціальныя формы культа, каковы, напримѣръ, аграрныя, земледѣльческія празднества. То же самое имѣло мѣсто и у другихъ народовъ, которые вмѣстѣ съ сѣменами, орудіями и техническими пріемами земледѣлія заимствовали у сосѣдей, ранѣе ихъ перешедшихъ къ земледѣлію, тѣ религіозные культы, жертвы и обряды, которые были нераздѣльно связаны съ главнѣйшими моментами полевыхъ работъ и считались существеннымъ условіемъ ихъ успѣшности. Этимъ объясняются поразительныя аналогіи полевыхъ празд-

---

[1]) Такъ, напримѣръ, вопросъ о доисторической связи между Азіей и Сѣверной Америкой рѣшается въ положительномъ смыслѣ при помощи этнографіи и изслѣдованія *фольклора*, указывающаго на миграцію сказаній (см. „Научное Слово“, кн. II, стран. 128).

неств, праздниковъ сѣва и жатвы, съ которыми связывались многіе важнѣйшіе культы Сиріи, Египта, Греціи, — аналогіи, послужившія, предметомъ замѣчательныхъ изслѣдованій Мангарта. Всякое дѣло, составлявшее главное занятіе даннаго племени или класса, связывалось съ его вѣрой и суевѣріемъ — будь то земледѣліе, винодѣліе, охота, скотоводство, рыболовство, война или иной промыселъ. Съ каждымъ такимъ занятіемъ связаны тѣ или другія примѣты, симпатическія средства, заговоры и заклинанія. И каждый искусный въ своемъ дѣлѣ мастеръ — воинъ, охотникъ, земледѣлецъ, кузнецъ, морякъ или врачъ, знающій всѣ тайны своего искусства, владѣетъ не только внѣшними пріемами его, но и особыми сверхъестественными знаніями, средствами и способностями, дѣлающими его своего рода знахаремъ и жрецомъ своего искусства, какъ мы нерѣдко видимъ это въ народномъ эпосѣ. Есть культы охотниковъ, пастуховъ, воиновъ, земледѣльцевъ, рыболововъ, кузнецовъ, и эти культы вмѣстѣ съ соотвѣтственными богами легко заимствуются сосѣдями или въ особенности переселенцами, поставленными въ новыя условія жизни. Когда греки заняли побережье Эгейскаго моря[1]) и стали селиться по островамъ, они, естественно, должны были усвоить себѣ культы морскихъ божествъ, чтимыхъ карійскими моряками и рыболовами. Заимствуя новыя для нихъ тайны горнаго дѣла и новые металлургическіе пріемы, они должны были усвоить вѣрованія и суевѣрія мѣстныхъ „малоазіатскихъ“ племенъ, ранѣе ихъ посвященныхъ въ эту премудрость. Начавъ разводить оливковыя деревья, они стали чтить священныя оливки съ ихъ дріадами.

Культы мѣстныхъ божествъ, принадлежащихъ туземному населенію ,покоренному завоевателями или окружающему новыхъ поселенцевъ, всегда легко усвоиваются пришельцами. Вспомнимъ поучительное повѣствованіе IV (2) Книги Царствъ о происхожденіи самарянскаго синкретизма (гл. 17, ст. 24 сл.): „И перевелъ царь ассирійскій людей изъ Вавилона, Куѳы, Амы, Хамаѳа и Сефарваима и поселилъ ихъ въ городахъ самарійскихъ вмѣсто сыновъ Израилевыхъ. И они овладѣли Самаріей и стали жить въ городахъ ея. И какъ въ началѣ жительства своего тамъ они не чтили Ягве, то Ягве посылалъ на нихъ львовъ, которые умерщвляли ихъ. И донесли царю ассирійскому и сказали: народы, которыхъ ты переселилъ и поселилъ въ городахъ самарійскихъ, не знаютъ, что (какое почитаніе) слѣдуетъ воздавать *богу той земли*; поэтому онъ по-

[1]) Древнѣйшіе греческіе города строились *въ отдаленіи* отъ моря (Thuc. 1, 7 изъ страха нападеній иноплеменныхъ пиратовъ.

сылаетъ на нихъ львовъ, и вотъ они умерщвляютъ ихъ, потому что не знаютъ, какое почитаніе принадлежитъ богу той земли. И повелѣлъ царь ассирійскій, и сказалъ: отправьте туда одного изъ священниковъ, которыхъ вы выселили оттуда; пусть пойдетъ и живетъ тамъ и научитъ ихъ почитанію, какое слѣдуетъ воздавать богу той земли. И пришелъ одинъ изъ священниковъ, которыхъ выселили изъ Самаріи, и поселился въ Беѳелѣ и училъ ихъ, какъ чтить Ягве. Притомъ сдѣлалъ себѣ каждый народъ и своихъ боговъ и поставилъ въ капищахъ высотъ, какія устроили самаряне, — каждый народъ въ своихъ городахъ, гдѣ они жили... Ягве они чтили, и богамъ своимъ они служили по обычаю народовъ, изъ которыхъ выселили ихъ". Такъ было въ Самаріи, и подобное же отношеніе къ мѣстнымъ, туземнымъ божествамъ, очевидно, проявлялось и въ другихъ случаяхъ со стороны завоевателей или переселенцевъ. Культъ каждаго бога опредѣляется прежде всего чувствомъ зависимости отъ него; переселяясь изъ родины на чужбину подъ предводительствомъ отечественныхъ боговъ, человѣкъ попадаетъ въ новую, чуждую среду и чувствуетъ себя въ зависимости отъ новыхъ условій, къ которымъ нужно приспособляться, нерѣдко путемъ тяжелой и опасной борьбы. Чтобъ ее преодолѣть, нужно прежде всего „знать, что̀ нужно мѣстнымъ богамъ", какъ ихъ чтить, какъ съ ними ладить. Впрочемъ, какъ сказано, мотивы заимствованія могутъ быть весьма разнообразны: въ однихъ случаяхъ за чужого бога говоритъ право собственности надъ мѣстностью, коей онъ считается аборигеномъ; въ другихъ — его превосходство, мудрость или искусство: въ такомъ положеніи находится, напримѣръ, богъ-врачъ, богъ-оракулъ, богъ моряковъ для племенъ, еще не знакомыхъ съ мореплаваніемъ. Наконецъ, мотивомъ для заимствованія можетъ служить самая сила, неистовство даннаго бога, его жестокость и кровожадность, проявляющіяся въ дикомъ, изступленномъ культѣ, въ оргіяхъ или человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Есть оргіастическіе культы, которые распространялись въ видѣ какихъ-то психическихъ эпидемій, напримѣръ оргія Діониса.

Какъ значительны могли быть культурныя вліянія въ религіозной области, показываетъ примѣръ Рима, религія котораго носила, повидимому, столь замкнутый и консервативный, рѣзко-національный характеръ. И, однако, вся исторія этой религіи есть исторія усвоенія, ассимиляціи культовъ сперва италійскихъ, затѣмъ греческихъ и, наконецъ, культовъ всей вселенной, всего orbis. При Тарквиніи Гордомъ культъ греческаго Аполлона проникаетъ въ Римъ изъ Кумъ

вмѣстѣ съ сивиллинскими книгами. Этотъ культъ столь быстро и прочно укореняется здѣсь, что онъ вполнѣ уподобляется старо-италійскимъ культамъ; и съ введеніемъ его начинается постепенная эллинизація римскихъ боговъ, которые сближаются съ греческими и мало-по-малу отождествляются съ ними.

Не происходилъ ли аналогичный процессъ и въ Греціи въ ту отдаленную эпоху, когда слагалась греческая религія? На ряду съ самобытнымъ національнымъ развитіемъ нѣкоторыхъ обще-индоевропейскихъ, если угодно, даже общечеловѣческихъ вѣрованій и представленій мы должны допустить и самобытное усвоеніе и переработку вѣрованій и культовъ, заимствованныхъ извнѣ. Въ историческія времена Греціи культъ нормируется не только преданіемъ и обычаемъ, но и закономъ *(νόμῳ πόλεως)*, и образы боговъ получаютъ опредѣленныя, твердо обозначенныя очертанія подъ вліяніемъ искусства, поэзіи и, главное, подъ вліяніемъ того же культа, который всего болѣе способствуетъ фиксаціи религіозныхъ представленій. И тѣмъ не менѣе въ историческія времена, при вполнѣ сложившейся системѣ культа, мы наблюдаемъ въ Греціи процессъ постоянной иммиграціи чужеземныхъ боговъ, получающихъ въ городахъ ея право гражданства. Понятіе „національной религіи“ имѣло свое значеніе, и греки охраняли свою религію, свои мѣстные святилища и культы: къ нѣкоторымъ изъ нихъ не допускались иноземцы, другіе ограничивались тѣснымъ кругомъ союзниковъ, гражданъ даннаго города, членовъ данной филы или фратріи, даннаго рода или семьи. Но это не мѣшало грекамъ заимствовать чужихъ боговъ. Ихъ привозили изъ-за границы или изъ колоній, ихъ заимствовали отъ иноземныхъ пришельцевъ, отъ купцовъ, моряковъ, рабовъ. Съ незапамятной древности и до конца язычества боги и ихъ изображенія были предметомъ ввоза и вывоза. Стоитъ перелистать миѳологическій словарь Рошера, чтобъ убѣдиться, какое множество чужеземныхъ боговъ оставило слѣды на греческой почвѣ. Боги ѳракійскіе, фригійскіе, малоазіатскіе, сиро-финикійскіе, египетскіе, персидскіе, имѣли свои общины и святилища на островахъ и материкѣ, проникли въ Грецію частью въ собственныхъ, національныхъ чертахъ, частью въ элленизированномъ видѣ.

Въ сравнительно позднія времена иноземные культы, появляющіеся на ряду съ государственными, официально признанными, сохраняютъ свой особый частный, экзотическій характеръ. Они труднѣе поддаются ассимиляціи, чѣмъ это могло быть въ раннюю эпоху, когда религіозныя представленія грековъ еще не были закрѣплены

цѣлой политически-организованной системой культа и увѣковѣчены искусствомъ и поэзіей. Болѣе древнія заимствованія перерабатываются, усвояются органически какъ въ силу давности, такъ и просто вслѣдствіе того, что формы національной жизни и культа были нѣкогда болѣе гибкими, менѣе устойчивыми, чѣмъ впослѣдствіи. Это видно на примѣрѣ боговъ, какъ Діонисъ или Афродита, которые были, несомнѣнно, заимствованы греками и которые тѣмъ не менѣе выглядятъ чисто-греческими богами, такъ какъ заимствованіе ихъ совершилось въ сравнительно раннюю, до-гомеровскую эпоху.

Вмѣстѣ съ богами, а иногда и помимо ихъ, заимствуются обряды, формы богопочитанія, религіозные символы, съ которыми связываются опредѣленныя вѣрованія, суевѣрія и религіозныя представленія. Укажу, напримѣръ, на особенности жертвеннаго ритуала, представляющія такія поразительныя аналогіи у семитовъ, у арійскихъ народовъ, у народовъ древней Америки, у множества дикихъ племенъ, — особенности, столь хорошо выясненныя трудами Робертсона Смита[1]). Отъ религіозныхъ идей пресуществленія жертвы и пріобщенія къ ней и до самой внѣшней формы отдѣльныхъ жертвенниковъ (напримѣръ „ступенчатыхъ“ алтарей, представляющихъ собой сочетаніе *жертвенника* и *престола*[2]), мы находимъ у различныхъ народовъ слѣды поразительнаго единообразія формъ богопочитанія. То же слѣдуетъ сказать и о погребальныхъ обрядахъ и связанныхъ съ ними представленіяхъ о загробномъ мірѣ. Аналогіи здѣсь настолько значительны и выражаются нерѣдко въ такихъ случайныхъ и вмѣстѣ яркихъ подробностяхъ, что безъ допущенія миграціи вѣрованій и культовъ ихъ нельзя объяснять. Такимъ же путемъ объясняются сходство или единообразіе символовъ[3]), сходства миѳовъ и сказаній, напримѣръ о потопѣ[4]), о борьбѣ бога съ дракономъ, о смерти и возвращеніи изъ преисподней растерзаннаго бога — Ѳаммуза, Озириса, Адониса, Аттиса.

Всѣ эти соображенія, повидимому, заставляютъ насъ придавать самое большое значеніе теоріи миграціи культовъ и вѣрованій. Не забудемъ, что прямыя свидѣтельства о такой миграціи культовъ относятся всѣ къ сравнительно позднимъ временамъ. Чѣмъ глубже спускаемся мы, чѣмъ болѣе хотимъ мы приблизиться къ начальнымъ

---

[1]) См. Roberston Smith, The religion of the ancient semites и его же статью Sacrifice въ „Encycl. Britanica“.

[2]) См. прекрасное археологическое изслѣдованіе Reichel'я, Ueber vorhelleniche Götterculte. Wien 1897.

[3]) См. Gobelet d'Alviella, La migration des symboles, 1879.

[4]) H. Usener, Sintfluthsagen, 1899.

стадіямъ генезиса и развитія религіозныхъ системъ, тѣмъ болѣе сгущается мракъ. А между тѣмъ именно на раннихъ стадіяхъ постороннія культурно-религіозныя вліянія должны были сказываться съ особой силой. Однако они бывали иногда чрезвычайно значительными и на высокой ступени цивилизаціи, особливо въ періоды кризиса и упадка, какъ мы видимъ это, напримѣръ, въ Римѣ.

Сторонники теоріи миграціи для объясненія древне-греческой религіи указываютъ на „восточныя“ или „передне-азіатскія“ вліянія, слѣды которыхъ ведутъ насъ къ древнѣйшимъ очагамъ человѣческой культуры — къ Египту и, главнымъ образомъ, къ Вавилону. Это указаніе заслуживаетъ полнѣйшаго вниманія. Несмотря на частныя преувеличенія нѣкоторыхъ ассиріологовъ, новѣйшія открытія все болѣе и болѣе показываютъ намъ, до какой степени культурное вліяніе Вавилона было значительно, обширно и продолжительно на весь древній міръ. Для исторіи взаимодѣйствія и обмѣна въ культурно-религіозной области среди древнихъ народовъ особенно поучительно знаменитое открытіе, сдѣланное въ Тель-эль-Амарнѣ въ 1888 г.[1]). При раскопкахъ дворца, составлявшаго лѣтнюю резиденцію фараоновъ XVIII династіи (XV и XIV вв.), найденъ цѣлый дипломатическій архивъ, заключающій переписку съ сирійскими намѣстниками и различными азіатскими властителями. Эта переписка — вавилонской клинописью на глиняныхъ табличкахъ — показываетъ, что вавилонское нарѣчіе служило въ ту эпоху дипломатическимъ языкомъ, на которомъ сносились Египетъ и различные народы передней Азіи; а это уже одно показываетъ, какъ сильно было культурное вліяніе Вавилоніи въ ту эпоху. Въ Тель-эль-Амарнѣ найдены важные отрывки космогоническаго вавилонскаго эпоса и другіе памятники, свидѣтельствующіе о религіозномъ общеніи Египта съ азіатскими народами. Тушратта, царь Митани, народа, причисляемаго къ хеттейской (не семитской) группѣ и царство котораго обнимало въ то время Месопотамію, по просьбѣ умирающаго фараона Аменофиса III посылаетъ ему чудотворную Владычицу Нинивійскую — Иштаръ, идолъ которой, какъ видно изъ письма Тушратты, уже однажды былъ въ Ѳивахъ[2]).

---

[1]) Подробности объ этомъ открытіи читатель найдетъ въ небольшой брошюрѣ Niebuhr, Die Amarna Zeit, Aegypten und Vorderasien um 1400 v. Chr. nach dem Thontafelfunde von El Amarna. 1900 (изъ популярныхъ изданій der Alte Orient нѣмецкаго передне-азіатскаго общества).

[2]) Въ XV в. вообще въ Египтѣ замѣчается сильная тенденція къ заимствованію иноземныхъ культовъ, въ особенности боговъ воинственныхъ. Сюда относится хетклитейскій богъ Сутехъ, вытѣсняющій Сета, семитическія божества Рашпу, Астарта, Кедешъ, Анатъ, Бельтисъ, Аситъ, Адомъ и Бесъ.

Но половина второго тысячелѣтія есть весьма поздняя дата и для Египта, и для Вавилоніи, культурная исторія которой зачинается въ эпоху, близкую къ той, къ которой по библейскому лѣтосчисленію относится сотвореніе міра[1]). Отъ этихъ раннихъ очаговъ цивилизаціи расходятся многочисленные и извилистые пути, по которымъ въ теченіе тысячелѣтій просачивалась культура къ другимъ народамъ Азіи и Европы. Культурное вліяніе Вавилоніи въ общемъ трудно преувеличить; но въ частности его не всегда легко прослѣдить съ точностью даже тамъ, гдѣ оно внѣ сомнѣній. Доказательствомъ можетъ служить современный споръ между ассиріологами и учеными ебраистами, — споръ о Bibel und Babel, возгорѣвшійся съ легкой руки Делича и императора Вильгельма — относительно вліянія вавилонской культуры на еврейскую. Съ обѣихъ сторонъ это вліяніе признается одинаково древнимъ и чрезвычайно значительнымъ, но иные ассиріологи не всегда ищутъ его тамъ, гдѣ слѣдуетъ, какъ, напримѣръ, это дѣлаетъ Винклеръ, который путемъ совершенно произвольныхъ и фантастическихъ манипуляцій превращаетъ еврейскихъ праотцевъ въ вавилонскихъ лунныхъ боговъ. Такимъ образомъ споръ и крупныя ошибки возможны уже при рѣшеніи вопроса о вліяніи вавилонской культуры на семитическіе народы. Безконечно труднѣе разобраться въ тѣхъ „извилистыхъ путяхъ“, черезъ которые она проникала на сѣверъ и западъ, въ Малую Азію и Европу, въ частности въ Грецію. А между тѣмъ и здѣсь слѣды ея несомнѣнны.

Укажемъ на одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ религіозной исторіи — на культъ Великой Матери, общій всѣмъ переднеазіатскимъ народамъ и мигрировавшій въ теченіе тысячелѣтій, прививаясь къ различнымъ религіознымъ образованіямъ другихъ народовъ. Мы не задаемся здѣсь цѣлью прослѣдить миграціи этого культа; сдѣлать это значило бы рѣшить самыя сложныя историческія и этнографическія проблемы древняго востока. Мы ограничимся лишь самыми общими указаніями.

Въ пятомъ тысячелѣтіи семиты вторгаются въ Вавилонію и покоряютъ мѣстное „сумерійское“ населеніе, достигшее высокой культуры и выработавшее систему клинообразнаго письма. Вавилонскій пантеонъ образуется путемъ сліянія культовъ и вѣрованій побѣжден-

---

[1]) Большинство ассиріологовъ пріурочиваетъ древнѣйшія изъ извѣстныхъ намъ клинообразныхъ надписей къ половинѣ V тысячелѣтія, но есть также пиктографическія таблицы которыя относятъ къ началу VI тысячелѣтія. См. Barton, A sketch of semitic origins. New-Iork, 1902, стран. 155 слѣд.

миѳическихъ пѣвцовъ и вѣроучителей — Орфея, Мусея, Ѳамириса, Евмолпа. Однако, слѣдуетъ замѣтить, что Діонисъ, въ отличіе отъ разныхъ туземныхъ мѣстныхъ боговъ, является пришлымъ богомъ. Культъ его былъ принесенъ въ Грецію сравнительно поздно: неизвѣстно, существовалъ ли онъ въ Греціи въ микенскую эпоху. Культъ Ареи, быть можетъ и существовалъ, хотя тотъ богъ войны, который изображается на микенскихъ геммахъ, могъ и не быть Ареемъ, за котораго его принимаетъ Фуртвенглеръ: копье служило иногда аттрибутомъ Зевса, а карійскій Зевсъ изображался въ видѣ двойной сѣкиры *(λάβρυς)*, которая часто является въ видѣ священнаго символа на геммахъ, вазахъ и на стѣнахъ кносскаго дворца, что даже дало поводъ Эвансу отожествить его съ *лабиринтомъ* (отъ labrys)[1]). Говоря о фригійскихъ и ѳракійскихъ культахъ, нельзя не упомянуть о нѣкоторыхъ существенныхъ аналогіяхъ, отмѣченныхъ между культомъ идской матери — фригійской Кибелы и критской Реи, а также и о нѣкоторыхъ аналогіяхъ въ культѣ критскаго Зевса и нѣкоторыхъ культахъ Діониса, несомнѣнно, ѳракійскаго происхожденія. Эти аналогіи представляютъ несомнѣнныя проблемы, которыя мы здѣсь разсматривать не можемъ, но которыя едва ли не естественнѣе всего разрѣшаются при помощи гипотезы малоазіатскаго населенія, которое, несомнѣнно, населяло Малую Азію до пришествія фригійцевъ, а также и острова и Критъ до арійскаго населенія[2]).

Преданіе сохранило память о ѳракійцахъ въ Ѳессаліи, Фокидѣ, Бэотіи, Евбеѣ (Абинты Str. X, 445), Наксосѣ[3]), и мы не имѣемъ основанія утверждать, что никакихъ историческихъ фактовъ этимъ воспоминаніямъ не соотвѣтствовало. Отдѣльныя группы ѳракійцевъ легко могли быть вовлечены въ процессы переселенія греческихъ племенъ, особливо къ концу микенской эпохи, какъ на это указываетъ, повидимому, процессъ распространенія культа Діониса. Но отъ какихъ-либо рѣшительныхъ выводовъ благоразумнѣе воздержаться. *Гомеровскіе* ѳракійцы, союзники троянцевъ, славятся

---

[1]) Ошибочность этого заключенія доказывается тѣмъ, что тотъ же символъ столь же часто встрѣчается во дворцѣ Фэста той же эпохи, и тѣмъ, что легендарный лабиринтъ вовсе не былъ дворцомъ.

[2]) Kretschmer въ Einl. in die Gesch. d. gr. Sprache 194 возводитъ и тѣ и другіе культы къ до-фригійскому малоазіатскому племени, которое нѣкогда населяло и Малую Азію и острова. Ср. Evans въ J. of H. St. 1897, 374 и Willamowitz Möllendorf, Herakles (1895), 8.

[3]) О Наксосѣ ср. Busolt I, 299; о ѳракійцахъ въ связи съ культомъ Ареа см. Tümpel въ Энц. Pauly-Wissowa II, 642, 644, 647.

въ Греціи своимъ виномъ, *мечами* (II., XII, 577, XXII, 808) и *кубками* (XXIV, 234), а колесницы и золотое вооруженіе Реса (X, 434), заставляютъ видѣть въ немъ „микенскаго витязя".

V.

Вопросъ о вліяніи семитическаго востока, о вліяніи „переднеазіатской" культуры на микенскую представляется чрезвычайно запутаннымъ и сложнымъ. Если прежде въ финикійцахъ видѣли посредниковъ между Грецією и Востокомъ — Египтомъ и Ассиро-Вавилоніей, то въ настоящее время взглядъ на значеніе ихъ дѣятельности долженъ во многомъ измѣниться. Если въ первой половинѣ II тысячелѣтія въ Критѣ существовала могущественная морская держава, если къ концу владычества Гиксовъ въ Египтѣ подражали микенскимъ мастерамъ, то спрашивается: что могли дать финикійцы микенцамъ и насколько они могли быть сильны на Эгейскомъ морѣ, которое Миносъ, по преданію, освободилъ отъ власти карійцевъ? Но мы знаемъ, что и въ до-микенскую эпоху при XII и XIII династіи существовали сношенія между Египтомъ и Критомъ, слѣды которыхъ совершенно несомнѣнны и ведутъ насъ въ глубину третьяго тысячелѣтія[1]), когда сами финикійцы, можетъ быть, едва достигли Средиземнаго моря. Предметы финикійскаго происхожденія встрѣчаются въ Греціи и на островахъ лишь сравнительно поздно, т.-е. вмѣстѣ съ предметами поздне-микенскаго періода, такъ что проникли въ Грецію они лишь тогда, когда микенская культура сложилась окончательно[2]). Морское могущество финикіянъ въ греческихъ водахъ наступаетъ, повидимому, лишь *послѣ* переселенія дорянъ и крушенія микенскихъ государствъ; какъ только морское владычество и торговля Іоніи начинаетъ развиваться, финикійцы снова постепенно вытѣсняются изъ Эгейскаго моря, при чемъ ассирійское завоеваніе VIII в. нанесло имъ рѣшительный ударъ.

Принимая все это во вниманіе, можно спросить себя: насколько, въ какой мѣрѣ возможно допускать финикійское вліяніе на грековъ микенскаго вѣка?

Греческая колонизація началась, несомнѣнно, уже въ эту эпоху, и первая встрѣча съ финикійцами произошла на востокѣ. Однимъ изъ главнѣйшихъ и вмѣстѣ наиболѣе древнихъ мѣстъ ихъ встрѣчи былъ островъ Кипръ, который, до прибытія грековъ и финикійцевъ, былъ населенъ островитянами, обладавшими своеобразной

[1]) Hall l. c. 71.
[2]) Ib. 110 сл. 224 сл. Busolt, I, 47, 49, 50.

миѳахъ или даже изображеніяхъ[1]). Въ исторіи малоазіатской богини сыграло значительную роль нашествіе фригійцевъ, въ лицѣ которыхъ Великая Матерь пріобрѣла фанатическихъ поклонниковъ. Чтили ли они ее (или аналогичную ей богиню) до переселенія въ Малую Азію, куда они переправились черезъ Геллеспонтъ, мы не знаемъ: по крайней мѣрѣ, главныя черты фригійской Кибелы вполнѣ объясняются изъ другихъ малоазіатскихъ культовъ.

Изъ Малой Азіи Великая Матерь мигрируетъ на западъ, и это можно прослѣдить на отдѣльныхъ культахъ. Она проникаетъ на острова, въ Бэотію, Пелопонессъ, а впослѣдствіи въ Римъ. Артемида Ефесская проникаетъ въ Коринѳъ, Мегалополь, Аркадію, въ Римъ, Массилію и даже Испанію. Одной изъ разновидностей малоазіатской богини была Афродита Энеида (*Αἰνειάς*), чтимая въ Троадѣ. Сказанія о странствованіяхъ ея сына Энея, миѳическаго родоначальника ея царственныхъ жрецовъ (Strabo, 607 сл.), заключаетъ въ себѣ воспоминанія о странствованіяхъ ея культа, который проникаютъ во Ѳракію, южную Лаконію, Аркадію, Аргосъ, Киѳеру, Закинѳъ, Буэротонъ, Южную Италію, Сицилію и, наконецъ, достигаетъ Рима[2]).

Помимо Малой Азіи, на западъ идетъ волна религіозной миграціи непосредственно изъ семитскаго міра, распространяясь по всему Средиземному морю, черезъ посредство финикійцевъ, начиная съ половины II тысячелѣтія. Это легко прослѣдить на распространеніи культовъ Афродиты Киприды и Афродиты Уранiи, имѣющихъ несомнѣнно финикійское происхожденіе[3]).

Чрезвычайно поучительны маленькіе идолы-амулеты *нагой Астарты*, которую постоянно находятъ при раскопкахъ древнихъ могилъ въ Азіи[4]), на восточномъ побережьѣ Средиземнаго моря, на островахъ и въ греческихъ могилахъ микенскаго періода. Любопытны, напримѣръ, два золотыхъ изображенія нагой Астарты съ голубями, извлеченныя Шлиманомъ изъ древнѣйшихъ шахтообразныхъ могилъ въ Микенахъ (рис. III и IV), въ особенности если сравнить ихъ съ изображеніями глиняныхъ статуэтокъ Астарты, воспроизведенныхъ у Рошера (рис. I), Афродиты Киприды (у него же, 406,

---

[1]) О гермафродитизмѣ Иштаръ см. Sayce, l. c., 253, и Barton, 205, также словарь Рошера, I, 727, и II, 1648 сл., и Farnell, II, 755.

[2]) Farnell, cults of the Greek states, II, 638 слѣд. и 737 сл.

[3]) Ib. Ch. XXI, Aphrodite-worship. О религіозной проституціи въ ея культахъ, стран. 746 сл.

[4]) См. прилагаемые рисунки. Объ обнаженныхъ фигурахъ въ могильникахъ Вавилоніи и Сузіаны см. указанія Ed. Meyer'a въ Roschers Lex., I, 646.

Рис. I.

Рис. II.

Рис. III.

Рис. V.

Рис. IV.

Рис. VI.

рис. II) и аналогичныхъ „островныхъ идоловъ“ [1]). Ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ погребальнымъ обрядомъ и связанными съ нимъ религіозными представленіями, которыя еще во второмъ тысячелѣтіи были распространены среди до-арійскаго, островного населенія и среди грековъ микенскаго вѣка. Какъ объяснить присутствіе нагой Астарты въ могилахъ? По справедливому замѣчанію Рейхеля [2]), ключъ къ объясненію находится въ вавилонскомъ эпосѣ о сошествіи Иштаръ въ преисподнюю, куда она спускается за своимъ возлюбленнымъ, при чемъ передъ каждыми изъ семи вратъ подземнаго царства привратники снимаютъ съ нея отдѣльныя части ея облаченія, почему она является нагой, какъ всѣ обитатели преисподней. Это эпическое сказаніе служитъ лишь введеніемъ къ заклинанію. Человѣкъ, утратившій сестру (жену?), обращается къ жрецу съ вопросомъ о томъ, какъ вернуть душу усопшей изъ темницы ада? Тотъ разсказываетъ ему „сошествіе Иштаръ“, чтобы показать ему, что врата ада могутъ быть сокрушены, и совѣтуетъ ему обратиться съ жертвой и молитвами къ Иштаръ и Θаммузу, мужу юности ея, чтобы заручиться ихъ помощью. Затѣмъ онъ долженъ справить опредѣленные погребальные обряды и плачъ надъ душой усопшей при помощи жрицъ Иштаръ. Въ послѣднихъ строкахъ поэмы душа усопшей молитъ брата, чтобы онъ игралъ ей на флейтѣ, и чтобы плакальщики и плакальщицы играли ей на музыкальныхъ инструментахъ въ дни празднованія Θаммуза, дабы оградить ее отъ гибели [3]). Эти послѣднія строки могутъ служить цѣннымъ указаніемъ для объясненія нѣкоторыхъ другихъ интересныхъ находокъ. Такъ Ульрихъ Кёлеръ (Köhler) нашелъ въ одной „доисторической“ могилѣ, близъ Аморгоса, вмѣстѣ съ нагой Астартой, двѣ нагія фигурки изъ того же матеріала и той же работы, изъ которыхъ одна дуетъ въ двойную флейту, а другая играетъ на треугольномъ инструментѣ. Онъ указываетъ и на два другихъ экземпляра съ такимъ струннымъ инструментомъ изъ острова Θеры [4]).

[1]) Рис. V — идолъ, найденный въ могилѣ на о. Аморгосѣ, VI — близъ Сарды (по Perrot et Chipiez, Hist. de l'art, VI, 741). О древнѣйшихъ изображеніяхъ Афродиты см. Farnell, II, 671—6. Голуби, ея аттрибуты, были, повидимому, и священными птицами Астарты во всякомъ случаѣ въ Сиріи; см. Robertson Smith, The religion of the semites (1894), стран. 294.

[2]) Reichel, Vorhellenische Götterculte, 1897, стран. 79.

[3]) Jeremias, Die Babylonisch-assyrischen Vorstellungen v. Leben nach dem Tode, 1887. Недавно вышло новое, переработанное изданіе, котораго я, къ сожалѣнію, подъ руками не имѣю.

[4]) Athen. Mittheil., 1884, Taf. 6. По мнѣнію Кёлера и Рейхеля они играютъ въ честь богини. Не проще ли предположить, согласно съ вавилонской поэмой, что они вмѣстѣ съ богиней присутствуютъ въ могилѣ для облегченія участи и спасенія усопшаго?

Такое объясненіе происхожденія „финикійцевъ“ и царя „Финика“ въ нѣкоторыхъ миѳахъ и преданіяхъ оказывается едва ли не наиболѣе правдоподобнымъ въ виду отсутствія какихъ-либо положительныхъ данныхъ въ пользу допущенія ранней финикійской колонизаціи въ эгейскомъ морѣ и многихъ вѣскихъ соображеній противъ возможности такой колонизаціи. Фойниксъ былъ дѣйствительно критскимъ божествомъ, и мы не видимъ другого основанія приписывать его дочери Европѣ „финикійское“ происхожденіе[1]). Миѳъ о похищеніи ея Зевсомъ въ образѣ быка, точно такъ же, какъ и вообще древній культъ быка, который мы находимъ въ Критѣ и который былъ занесенъ оттуда въ другія мѣстности — даже въ Аѳины[2]), — тоже не имѣютъ въ себѣ ничего финикійскаго, хотя бы уже по одному тому, что мы не знаемъ культа быка, или Ваала въ образѣ быка, у финикійцевъ.

Помимо святилища въ Киѳерѣ[3]), финикійцамъ приписываютъ культы Геракла на Ѳасосѣ (Herod. II, 44), морского демона Меликерта на Истмѣ и Кабировъ въ Самоѳракіи. Но если даже принять свидѣтельство Геродота, невѣроятіе котораго было отмѣчено еще О. Мюллеромъ[4]), всюду въ Греціи мы знаемъ только одного *греческаго* бога-героя Геракла. Меликертъ особаго значенія не имѣетъ и происхожденіе его спорно. Еще недавно Маасъ доказывалъ, что этотъ демонъ не есть тирскій Мелькертъ, а старинный деревенскій божокъ „Медо-рѣзъ“ *(μελι-κέρτης)*[5]). Это еще лишнее доказательство того, что для объясненія именъ боговъ можно всегда предложить не одну хорошую этимологію. Во всякомъ случаѣ Меликертъ есть чисто мѣстное божество. Наконецъ, что касается Кабировъ Самоѳракіи, то финикійское происхожденіе ихъ также сомнительно. Хотя *кабириме* и значитъ „сильные“ по-финикійски, но все, что мы знаемъ о божествахъ, чтимыхъ въ Самоѳракіи, не позволяетъ намъ сближать ихъ съ какими-либо богами Финикіи, гдѣ мы никакихъ боговъ „кабировъ“ не знаемъ[6]).

---

[1]) E. Müller, Gesch. d. A. II, §§ 92—94.

[2]) Обрядъ буфоніи въ культѣ Зевса Поліевса, повидимому занесенный изъ Крита.

[3]) Эпонимъ этого острова Κύθηρος сынъ Финика. Культомъ этого послѣдняго на Киѳерѣ, *можетъ быть*, объясняется и легенда о „финикійскомъ“ происхожденіи мѣстнаго культа Афродиты.

[4]) Ср. Furtwängler въ словарѣ Рошера (I, 2142).

[5]) Maas, Griechen u. Semiten auf dem Isthmos v. Korinth (1903).

[6]) Почему бы, исходя изъ формы καειροις (Poll. 6, 23 у Рошера въ ст. megaloi theoi), не попробовать сдѣлать кабировъ карійцами — ж. р. κα(F)ειρα, откуда καFειρα?

„азіатско-европейскихъ пра-народовъ“, относящагося къ проэтнической эпохѣ: необходимо допустить чрезвычайно древнюю миграцію самыхъ изображеній, амулетовъ нагой богини и связанныхъ съ ними вѣрованій, ибо разъ существуетъ миграція символовъ, вліяніе и заимствованіе въ области искусства, въ способахъ изображенія, мало того, въ обрядѣ, то почему не допустить такую же миграцію въ области миѳа и вѣрованій? Такое объясненіе все-таки и проще и связано съ меньшими затрудненіями.

Мы не хотимъ утверждать, однако, чтобъ оно вовсе устраняло ихъ всѣхъ безъ исключенія: если бы оно дѣлало это, оно было бы мнимымъ и не считалось бы съ дѣйствительной сложностью изучаемыхъ явленій. Допустивъ миграцію съ востока, т.-е. восточное вліяніе на „малоазіатскія“ или „пеласгическія“ племена и народности, населявшія архипелагъ и первобытную Грецію, мы не разрѣшаемъ, а только ставимъ себѣ рядъ новыхъ и въ высшей степени сложныхъ историческихъ проблемъ, которыя пока и не могутъ быть разрѣшены при современномъ состояніи нашихъ знаній. Для объясненія греческой религіи недостаточно ограничиться общимъ признаніемъ миграціи вѣрованій и культовъ. Надо прослѣдить, какъ они мигрировали, каковы были этапы этой миграціи, а затѣмъ — какія измѣненія и превращенія испытали заимствованные элементы въ самой Греціи и подъ какими вліяніями. Но мы можемъ сдѣлать это лишь тамъ, гдѣ весь процессъ совершается у насъ на глазахъ, напримѣръ въ римскую эпоху. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о болѣе раннихъ явленіяхъ, но все же доступныхъ историческому наблюденію, мы можемъ давать лишь приблизительные отвѣты, тщательно изучая географію культовъ и весь сохранившійся археологическій матеріалъ, напримѣръ, въ вопросѣ о распространеніи отдѣльныхъ культовъ Афродиты. Но относительно еще болѣе раннихъ до-историческихъ явленій, имѣвшихъ, быть можетъ, самое важное значеніе въ образованіи греческаго пантеона, мы вынуждены ограничиваться лишь самыми общими и гадательными соображеніями и гипотезами. Вліяніе древнихъ очаговъ цивилизаціи — Египта и, главнымъ образомъ, Ассиро-Вавилоніи на Малую Азію, острова и черезъ нихъ на раннее „пеласгическое“ или „малоазіатское“ населеніе Греціи — несомнѣнно. Но какъ отдѣльныя малоазіатскія народности различались между собой, какъ реагировали онѣ на это вліяніе, и насколько онѣ являются самостоятельными въ области религіознаго преданія и религіознаго творчества? Есть ли, напримѣръ, сама Великая Матерь божество исключительно вавилонскаго или сумерійско-семитскаго происхожденія,

ли же вавилонское вліяніе лишь привилось къ стариннымъ мало-
іатскимъ корнямъ, подобно тому какъ нѣкогда семитическое вліяніе
ивилось къ сумерійскому корню? Если допустить послѣднее[1]), то
тъ же вопросъ ставится и по отношенію къ культамъ индоевро-
йскихъ народовъ—ѳракійцевъ, фригійцевъ и, наконецъ, грековъ,
ранней культурѣ которыхъ скрещиваются столь сложныя и разно-
разныя вліянія малоазіатскія, семитскія, египетскія, ѳракійско-
ригійскія. Не забудемъ при этомъ, какъ шатки и неопредѣленны
ши понятія о „малоазіатскихъ“ народностяхъ. Если обозначить
имъ терминомъ народности не-арійскаго и не-семитскаго племени,
ставлявшія исконное населеніе Малой Азіи, острововъ и отчасти
еціи, то это еще не позволяетъ намъ дѣлать какихъ-либо заклю-
ній относительно близости ихъ взаимнаго родства. Этимъ племе-
мъ, жительствовавшимъ отъ острова Крита до глубины Малой
іи и сохранившимся въ историческія времена въ видѣ карійцевъ,
леговъ, ликійцевъ и другихъ малоазіатскихъ народностей, припи-
ваются загадочныя названія мѣстностей, оканчивающіяся на *νδα*,
σα, σσος или собственныя имена, какъ Кбондіасисъ, Идилогбасисъ,
уссолосъ; но объ отдѣльныхъ языкахъ ихъ мы не знаемъ ни-
го или почти ничего[2]). Имъ приписываются культы Кибелы или
, Критской Реи и Аттиса, но фригійцы не принадлежали къ числу
ихъ племенъ; они были арійцами, выходцами изъ Македоніи,
одными фракійцамъ и грекамъ; и, однако, они были самыми рев-
стными изъ поклонниковъ Реи-Кибелы и Аттиса.

Наконецъ, надо имѣть въ виду еще одно обстоятельство. Мы на-
димъ у грековъ, какъ и у семитовъ, слѣды первобытнаго фети-
изма, камнепоклонства, древопоклонства, тотемизма, — множе-
ва вѣрованій и обрядовъ, общихъ дикарямъ всѣхъ частей свѣта,
дущимъ кочевую, охотничью жизнь. Неужели же и здѣсь предпо-
гать заимствованіе со стороны грековъ отъ какихъ-либо другихъ
льтурныхъ народовъ? Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ продуктами древ-
йшей эры человѣчества. И, однако, многіе изъ нихъ оказались
только долговѣчными, но и способными къ жизни и развитію,
особенности подъ вліяніемъ *миграціи* и новыхъ оплодотворяю-
ихъ вліяній. Распространеніе ихъ совершилось въ эпоху, поддаю-

---

[1]) Какъ бы ни было сильно семитское вліяніе на культъ Аттиса и Кибелы,
мыя имена ихъ, очевидно, не семитскаго происхожденія — Кибела и Аттисъ
суть Иштаръ и Ѳаммузъ.

[2]) Вопросы объ этихъ языкахъ обсуждаются въ трудѣ Kretschmer'a,
leitung in die Gesch. d. gr. Sprache.

щуюся не историческимъ, а развѣ геологическимъ опредѣленіямъ; но частная миграція совершалась и совершается до сихъ поръ.

Все это показываетъ намъ, съ какимъ безконечно-сложнымъ процессомъ или, точнѣе, рядомъ процессовъ приходится имѣть дѣло, принявъ гипотезу миграціи культовъ. Она не только не устраняетъ затрудненій, она ставитъ ихъ передъ нами въ цѣломъ множествѣ конкретныхъ проблемъ. Но если мы не имѣемъ надежды ихъ рѣшить, мы все же должны съ ними считаться хотя бы для того, чтобъ избѣжать мнимыхъ рѣшеній. Какъ много было разнообразныхъ скрещивающихся вліяній и теченій на протяженіи долгихъ вѣковъ греческой культуры, въ этомъ легко убѣдиться, разсматривая за разъ совокупность культовъ и миѳовъ каждаго греческаго государства или каждой данной мѣстности, какъ это дѣлаетъ Группе въ первой части своей Греческой Миѳологіи[1]). Возьмемъ, напримѣръ, древнѣйшій центръ культуры Греціи — островъ Критъ. Разсматривая его культы, легко убѣдиться въ присутствіи нѣсколькихъ историческихъ напластованій: мѣстные и малоазіатскіе элементы — слѣды несомнѣннаго египетскаго вліянія, семитскаго вліянія, ранніе ахейскіе культы. Не всегда легко, однако, разобраться въ этихъ элементахъ, а возстановить сколько-нибудь точную исторію культовъ представляется прямо немыслимымъ, благодаря процессу смѣшенія, синкретизма культовъ и вѣрованій[2]).

Но если бы намъ удалось когда-нибудь разобраться въ пестромъ и безконечно сложномъ хаосѣ археологическихъ проблемъ и разрѣшить вопросы относительно первоначальнаго происхожденія отдѣльныхъ греческихъ боговъ и культовъ и относительно того, какимъ образомъ тѣ или другіе изъ нихъ были занесены въ Грецію, то этимъ еще далеко не исчерпывалась бы задача историка греческой религіи. Допустимъ, что намъ съ точностью извѣстно, откуда и какъ нагая Астарта попала въ микенскія могилы: это еще не объясняетъ намъ, что сталось съ нею впослѣдствіи, какія греческія

---

[1]) Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1897. Въ общемъ такой пріемъ представляется крайне нецѣлесообразнымъ, давая читателю лишь впечатлѣніе совершенно безнадежной путаницы. Несравненно важнѣе прослѣдить географическое распространеніе каждаго культа въ отдѣльности въ его мѣстныхъ разновидностяхъ, какъ это дѣлается въ миѳологическомъ словарѣ Рошера, въ энциклопедіи Паули-Виссова, у Фарнеля или въ отдѣльныхъ монографіяхъ.

[2]) Къ Криту — колыбели греческой культуры и множества греческихъ культовъ мы еще вернемся. Въ своей „Миѳологіи“, кстати сказать, Группе, при помощи анализа преданій, связанныхъ съ основаніемъ греческихъ культовъ, указываетъ на Критъ, какъ на колыбель многихъ изъ этихъ культовъ.

богини изъ нея получились или испытали на себѣ ея вліяніе. Какъ, напримѣръ, относятся къ ней *греческія* великія богини Деметра и Персефона? Испытали ли онѣ на себѣ ея вліяніе или вліяніе малоазіатское? Словомъ, историческая проблема только ставится, а не рѣшается.

Недостатокъ теоріи миграціи, взятой въ ея односторонности, состоитъ въ томъ, что она не считается не только съ самобытными религіозными элементами, но съ самобытнымъ творчествомъ, которое преобразуетъ, претворяетъ элементы заимствованные или занесенные. Задача историка греческой религіи состоитъ въ томъ, чтобы изучить исторически *греческихъ* боговъ, греческій пантеонъ, греческую религію. А для этого еще недостаточно знать происхожденіе отдѣльныхъ ея элементовъ. Нужно опредѣлить, какимъ образомъ произошелъ синтезъ этихъ элементовъ.

Духовная культура Греціи при свѣтѣ новѣйшихъ археологическихъ открытій.

Быть можетъ, никогда еще не было такъ трудно говорить о началахъ греческой религіи, о началахъ греческой исторіи вообще, какъ въ настоящую минуту; новѣйшія открытія на Критѣ не могутъ не произвести полнѣйшаго переворота въ нашихъ воззрѣніяхъ на исторію греческой древности. Они опровергли много гипотезъ, указали *путь* къ разрѣшенію многихъ проблемъ и вмѣстѣ поставили множество проблемъ, о которыхъ и не думали ранѣе. Высказывать какіе-либо окончательные выводы представляется преждевременнымъ — приходится ждать окончанія цѣлаго ряда начатыхъ работъ и ждать новыхъ открытій, которыя освѣтятъ намъ остатки древняго, невѣдомаго намъ міра, столь неожиданно возвращенные изъ нѣдръ земли.

Мы попытаемся здѣсь указать лишь тѣ наиболѣе вѣроятные результаты, которые намѣчаются въ настоящее время въ итогѣ изслѣдованій и являются наиболѣе важными для изученія начатковъ духовной культуры грековъ.

I.

Прежде всего выясняется чрезвычайная продолжительность историческаго процесса, послужившаго образованію греческой культуры не только классическаго, но даже микенскаго періода. Остатки утвари, оружія, построекъ, глиняные черепки служатъ нѣмыми памятни-

черезъ какихъ-нибудь восемь или девять сотъ лѣтъ позднѣе этой фрески“ [1]). Столь же замѣчательны и остатки пластики. Нечего говорить, что и они, какъ и всѣ произведенія той эпохи, безконечно оставляютъ за собой первые шаги „архаическаго“ искусства VII в., невольно напоминая миѳы о Дедалѣ — первомъ греческомъ художникѣ при дворѣ Миноса. Къ удивленію, легенды о баснословномъ реализмѣ его искусства, находятъ себѣ нѣкоторое подтвержденіе въ новѣйшихъ находкахъ, въ особенности въ превосходныхъ статуэткахъ изъ слоновой кости, а также и въ нѣкоторыхъ гипсовыхъ рельефахъ: лѣпка членовъ и мускуловъ, свобода движеній показываютъ не только художественную мощь, но и продолжительное художественное развитіе; натурализмъ изображенія, спускающійся до такихъ подробностей, какъ обозначеніе жилъ на рукахъ, является болѣе сроднымъ итальянскому ренессансу, нежели классической древности [2]). Описывая голову быка, уцѣлѣвшую на одномъ изъ рельефовъ, Эвансъ замѣчаетъ, что она въ высокой степени сочетаетъ величіе и натурализмъ: „можно сказать безъ преувеличенія, что никогда *позднѣйшее классическое искусство* не создало изображенія быка, въ одно и то же время столь мощнаго и столь вѣрнаго“. Невольно вспоминается легенда о коровѣ Дедала, сдѣланной по заказу супруги Миноса, Пасифаи...

Мы и сейчасъ еще не въ состояніи оцѣнить все дѣйствительное значеніе Крита въ ранней исторіи Греціи. Но та крупная роль, которую онъ игралъ въ древнѣйшей греческой цивилизаціи, была подозрѣваема и ранѣе новѣйшихъ открытій. Такъ, Группе, независимо отъ нихъ, на основаніи анализа преданій о происхожденіи отдѣльныхъ греческихъ культовъ и ихъ исторической географіи призналъ Критъ колыбелью греческой религіи. Аргументы его весьма запутанны и нерѣдко шатки, а постоянное исканіе сиро-финикійскихъ вліяній прямо ошибочно [3]). Но происхожденіе многихъ и при-

---

[1]) Annual VI (1899—1900), 15. Ср. тамъ же стран. 47 описаніе фресокъ миніатюръ, напоминающихъ аѳинскіе лекиты, но „несравненно болѣе совершенныхъ“ по живости изображаемыхъ группъ.

[2]) Ср. Отчеты Эванса въ Ann. Br. Sch. VI, VII и VIII passim и его же отзывъ въ J. H. St. 1901, 336.

[3]) Самъ Группе считаетъ, однако, что, помимо „случайныхъ и бурныхъ“ восточныхъ вліяній на Грецію, „существовало въ общемъ лишь *очень немного путей*, посредствомъ которыхъ греческая культура въ древнѣйшихъ своихъ слояхъ могла подвергаться оплодотворяющему воздѣйствію культурныхъ государствъ Востока“: онъ разумѣетъ вліяніе филистимлянъ и финикійцевъ въ Критѣ и вліяніе финикійцевъ въ Вост. Бэотіи (Gr. Mythol. и Religionsgesch. I, 379). Послѣ сказаннаго намъ нѣтъ надобности останавливаться на разборѣ этой теоріи.

издѣліямъ. И въ важнѣйшихъ особенностяхъ своей техники, окраски, орнамента, „камаресъ“ исчезаетъ въ микенскую эпоху. Микенскія издѣлія, находимыя въ развалинахъ позднѣйшаго дворца, до такой степени отличны отъ этой „ранне-миносовой“ керамики, что въ первую минуту въ нихъ хотѣли видѣть отраженіе какого-то переворота въ критскомъ искусствѣ, новаго вліянія, принесеннаго извнѣ какою-то новой національностью или новой цивилизаціей[1]). И однако болѣе тщательное изученіе уже теперь показываетъ рядъ промежуточныхъ звеньевъ между обоими стилями, несомнѣнно принадлежащими разнымъ эпохамъ[2]).

Цвѣтная до-микенская керамика сама по себѣ имѣла весьма продолжительное развитіе. Толщина пласта между поломъ древняго дворца и мостовою второго равняется двумъ-тремъ метрамъ, и черепки камареса наполняютъ этотъ слой, мало того, во множествѣ встрѣчаются на глубинѣ одного метра *подъ* поломъ перваго дворца; нѣкоторые огрубѣвшіе, вырождающіеся экземпляры камареса находятся и въ древнѣйшихъ частяхъ развалинъ второго „микенскаго“ дворца. Наконецъ, подъ слоемъ, содержащимъ черепки раскрашенныхъ сосудовъ, лежитъ самый глубокій слой, содержащій остатки горшечныхъ издѣлій *неолитическаго періода*. Толщина слоя, содержащаго эти послѣдніе, была обнаружена рядомъ развѣдочныхъ колодцевъ, опущенныхъ въ разныхъ мѣстахъ въ предѣлахъ кносскаго дворца. Она оказалась поразительной: чтобы достичь дѣвственной почвы, не заключающей въ себѣ черепковъ, пришлось пройти 8 метровъ[3]); изъ нихъ шесть метровъ (снизу) содержатъ въ себѣ исключительно неолитическую керамику, а раскрашенные „ранне-миносскіе“ черепки начинаютъ встрѣчаться лишь съ седьмого метра и находятся въ изобиліи въ восьмомъ. Такимъ образомъ, на мѣстѣ доисторическаго поселка каменнаго вѣка образовалась и осѣла почва въ шесть метровъ толщины, наполненная остатками неолитической утвари, ранѣе чѣмъ на ней появились черепки до-микенскаго „камареса“! Тщательное изученіе этихъ неолитическихъ остатковъ, начиная съ самыхъ глубокихъ слоевъ, позволяетъ различить послѣдовательное развитіе и постепенный переходъ къ камаресу, который представляется такимъ образомъ высшимъ, кульминаціоннымъ пунктомъ въ развитіи *эгейской* керамики и знаменуетъ собою расцвѣтъ

---

[1]) Ib. Hoggart and Welch XXI, 97.
[2]) Ib. Dunkan Mackenzie 181—182.
[3]) Къ этимъ 8 метрамъ надо прибавить еще $2^1/_2$ метра, которые были вынуты при раскопкахъ дворца ранѣе закладки названныхъ колодцевъ.

„эгейской“ культуры, совпадшей съ постройкою перваго „раннеминосскаго“ дворца.

Опредѣлить съ приблизительною точностью эпоху процвѣтанія этой культуры пока еще рискованно. Проф. Петри, несомнѣнно, нашелъ черепки камареса въ могилахъ и развалинахъ XII египетской династіи, *относящейся къ половинѣ третьяго тысячелѣтія*, при чемъ эти черепки принадлежатъ къ *лучшей эпохѣ* миносской керамики. Отправляясь отсюда и принимая во вниманіе, что эта керамика продолжаетъ существовать до микенскихъ временъ и что начатки ея теряются въ неолитическомъ вѣкѣ, полагаютъ, что она развивалась въ теченіе большей части третьяго тысячелѣтія[1]). Что же касается до начатковъ эгейской культуры, то попытки опредѣлить ихъ древность, очевидно, еще болѣе проблематичны. Сосуды съ геометрическимъ узоромъ, бѣлыми вкрапленіями по темному полю, полированному рукой, которые относятся къ *поздне-неолитическому* періоду, встрѣчаются впервые лишь на пятомъ метрѣ снизу въ кносскихъ развѣдочныхъ шахтахъ и уже въ первомъ наиболѣе древнемъ слоѣ въ Троѣ; такіе же сосуды съ нарѣзными рисунками, наполненными бѣлымъ гипсомъ, находятся въ Египтѣ въ могильникахъ, относимыхъ къ *до-династическому періоду*[2]).

II.

„Эгейская“ культура, предшествовавшая микенскому т. н. „бронзовому“ вѣку и постепенно переходящая къ нему, обладала сравнительно большею сферою распространенія, обнимая не только бассейнъ Эгейскаго моря, но простираясь отъ береговъ Сиріи до Италіи и Сициліи. Остатки ея обнаруживаются при раскопкахъ доисторическихъ могильниковъ на островахъ Эгейскаго моря или при раскопкахъ памятниковъ микенскаго вѣка, подъ которыми они находятся, какъ въ Критѣ. Относительно происхожденія этой культуры и того племени или племенъ, которыя были ея носителями, высказываются различныя гипотезы; упомянемъ хотя бы гипотезу о *ливійской* миграціи. Эта послѣдняя нашла себѣ защитниковъ въ лицѣ Петри,

---

[1]) Ib. Dunkan Mackenzie XXIII, 183; Ср. Furtwängler, Antike Gemmen III, 20 сл., который безусловно принимаетъ данныя проф. Петри. См. однако Hall, Oldest Civilis. of Greece (1901), который высказываетъ сомнѣнія по поводу этихъ находокъ проф. Петри, стран. 67 слѣд. Новѣйшія открытія въ Критѣ выяснили во всякомъ случаѣ, что вазы типа камаресъ, которыя въ единичныхъ экземплярахъ встрѣчались въ Ѳерѣ, Мелосѣ, Тиринѳѣ, Микенахъ и даже Египтѣ, происходятъ изъ Крита, гдѣ онѣ находятся массами.

[2]) J. of H. St. XXIII (Mackenzie) 163.

Эванса, Фуртвенглера и другихъ археологовъ, которые пытаются объяснить однородность неолитической культуры въ Греціи, Малой Азіи, Сиріи и Египтѣ или, точнѣе, сродство эгейской и египетской неолитической культуры переселеніемъ одной расы, двигавшейся съ сѣвера и достигшей нильской долины въ весьма отдаленныя времена[1]). Нѣкоторые антропологи, какъ Серджи, Риплей и другіе, тоже говорятъ о „средиземноморской“ расѣ долихоцефаловъ, составлявшихъ древнѣйшее населеніе средиземноморскаго бассейна, которое было постепенно вытѣснено круглоголовыми племенами въ эпоху „бронзоваго“ вѣка[2]). Въ высшей степени вѣроятнымъ представляется лишь одинъ общій результатъ, подтверждаемый данными археологіи, этнографіи и лингвистики, — что „эгейскія“ племена не были ни семитами, ни, повидимому, арійцами. Въ континентальной Греціи эти не-греческіе поселенцы были вытѣснены или поглощены арійскими пришельцами, оставивъ по себѣ память во многихъ мѣстностяхъ. Дольше держались они на островахъ, а въ Малой Азіи мы находимъ ихъ и впослѣдствіи при расцвѣтѣ греческой культуры. Къ этой группѣ народностей относятся карійцы, лелеги и вѣроятно и до-арійскіе жители Мисіи, Лидіи, Фригіи; далѣе филистимляне тоже повидимому принадлежали къ числу эгейскихъ племенъ[3]). Въ Иліадѣ (X, 428), въ числѣ малоазіатскихъ племенъ, поддерживавшихъ троянцевъ, среди карійцевъ, лелеговъ, кауконовъ, мисійцевъ, ликійцевъ и фригійцевъ, Гомеръ называетъ *пеласговъ*.

Греческое преданіе помнитъ о карійцахъ, лелегахъ, пеласгахъ не только въ Малой Азіи и на островахъ, но и въ континентальной Греціи. Такъ, карійцы, по свидѣтельству Аристотеля, занимали нѣкогда Эпидавръ и Герміону (Strabo VIII, 6, 15); Киклады были нѣкогда заселены ими (Herod. I, 171, Thuk. I, 8, 1). Лелеги, впослѣдствіи подчиненные карійцамъ, занимали область смежную съ Каріей — позднѣйшую Лидію, но вмѣстѣ съ карійцами они населяли острова, мало того, ихъ помнили въ Локридѣ, Бэотіи, Евбеѣ, Мегарѣ, Θессаліи, Лаконіи, Мессеніи. По Аристотелю (Str. VII, 321), они населяли нѣкогда даже Акарнанію и Этолію; можетъ быть, ихъ имя служило для обозначенія многихъ народностей[4]). Наконецъ,

[1]) Ib.—за 7000 лѣтъ до Р. Х., по предположенію Петри. Ср. Furtwängler I. c. 22.

[2]) Хотя измѣренія древнихъ греческихъ череповъ еще далеко не могутъ привести къ достовѣрнымъ общимъ выводамъ, но все же они показываютъ, что въ микенскую эпоху долихоцефалы и круглоголовые жили рядомъ другъ съ другомъ на островахъ эгейскаго моря въ Троадѣ и Греціи.

[3]) Maspéro, Hist. ancienne des peuples de l'orient classique II, 462 сл.

[4]) Busolt, Griech. Gesch. (1893) I, 183 сл. E. Meyer, Gesch. d. Alterthums (1893) II, § 38.

Не забудемъ, что мы имѣемъ дѣло не съ фактами, а съ легендами, хотя и съ такими, въ которыхъ сохранились историческія преданія, неожиданно обнаружившіяся благодаря поразительнымъ археологическимъ открытіямъ. Равнымъ образомъ заслуживаютъ вниманія и сказанія о преемникахъ Миноса, другихъ критскихъ князьяхъ, или о древнихъ выходцахъ изъ Крита, основывающихъ колоніи, города или заносящихъ религіозныя установленія и культы въ различныя части Греціи.

Мы уже говорили объ этой особенности: ни одно изъ микенскихъ государствъ не оставило столь многочисленныхъ и значительныхъ слѣдовъ въ религіозной области, какъ именно Критъ, который связанъ интимными связями родства съ важнѣйшими центрами греческаго культа — каковы Дельфы, Елевсинъ, отчасти Олимпія[1]). Помимо культа критскаго Зевса, который такъ ярко отразился еще въ теогоническихъ сказаніяхъ (наприм., у Гесіода, отчасти у Гомера), главнѣйшіе культы Аполлона въ Азіи, Милетъ, Колофонъ, Кларосъ, согласно преданіямъ происходятъ изъ Крита, точно такъ же какъ самый важный изъ культовъ Аполлона — дельфійскій культъ (Hom. hymn Apoll. Pyth. 216 сл.). Изъ Крита же происходитъ и культъ Деметры Елевсиніи: въ Критѣ таинства ея — тѣ же, что въ Елевсинѣ, — совершались открыто и были издревле доступны всѣмъ, какъ публичный культъ (Diod. V, 77, 3); оттуда, а не изъ Елевсина, культъ ея былъ перенесенъ въ Пелопоннесъ, какъ это показываетъ тщательное разсмотрѣніе всѣхъ данныхъ о ея тамошнихъ святилищахъ: культъ Деметры былъ общераспространеннымъ и, по всей вѣроятности, двигался съ сѣвера на югъ; культъ Д. *Елевсиніи*, напротивъ того, первоначально двигался изъ Крита на сѣверъ[2]). Чтобы не быть слишкомъ спеціальнымъ, мы упускаемъ здѣсь множество мелкихъ данныхъ, которыя въ своей совокупности указываютъ, что вліяніе Крита въ религіозной области было весьма разнообразно и значительно. При этомъ оно сказывалось не столько, какъ введеніе новыхъ божествъ — туземные боги Крита, по крайней мѣрѣ подъ туземными названіями, не обладали большею склонностью къ миграціи: вліяніе Крита сказывалось всего болѣе въ введеніи новыхъ культовъ *старыхъ* греческихъ боговъ, наприм., Аполлона, Деметры, даже Зевса. Эти культы критскаго происхожденія, сохра-

---

[1]) Ср. Robet въ Ath. Mitth. XVIII (1893), 40, о древнемъ вліяніи Крита въ Олимпіи. Ср. также Farnel, The cults of the greek states, о культѣ Эйлеоіи и Сосиполиса въ Олимпіи.

[2]) Ср. прекрасную статью Kern'a Demeter у Pauly-Wissowa IV, 2.

нявшіе своеобразныя архаическія черты, всего ярче свидѣтельствуютъ о греческой національности критскаго царства, хотя, какъ уже сказано, смѣшеніе національностей, которому неизбѣжно соотвѣтствовалъ и религіозный синкретизмъ, совершалось здѣсь въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ гдѣ-либо.

Въ болѣе позднюю микенскую эпоху, когда гегемонія перешла къ аргивскимъ князьямъ (XIII или XII в.?), Критъ все-таки остается однимъ изъ главныхъ культурныхъ и политическихъ центровъ Греціи, и его „сто городовъ“ все еще подвластны кносскимъ князьямъ, Идоменею и Меріону, которые, послѣ Агамемнона и Нестора привели подъ Трою наибольшее количество кораблей. Въ Иліадѣ указывается близкая родственная связь между аргивскими и критскими князьями (III, 230 сл.): Эропе, мать Менелая и Агамемнона, является внучкою Миноса.

Къ концу микенскаго періода значеніе Крита быстро падаетъ. Его „сто городовъ“ приходятъ въ упадокъ, раздираемые междуусобіями. На островахъ вновь усиливаются карійцы, частью вытѣсняя критянъ[1]); къ этому времени вѣроятно относится и усиленіе финикійской торговли. Затѣмъ Критъ занимается дорянами, а іонійская колонизація, занимая Киклады, вновь оттѣснила въ Азію карійцевъ.

Критяне остаются и впослѣдствіи отважными моряками, но изъ прежнихъ властителей Эгейскаго моря сами дѣлаются пиратами. Примѣсь дорійской крови не остановила ихъ упадка, а скорѣе способствовала одичанію критянъ. Славные дни, когда они царствовали надъ моремъ и облагали аѳинянъ страшною данью, прошли навсегда. Критяне пріобрѣли традиціонную репутацію „вѣчныхъ лгуновъ *(ἀεὶ ψεῦσται)* и лѣнивыхъ обжоръ“. Ихъ цивилизація отцвѣла ранѣе, чѣмъ наступили „историческія“ времена Греціи.

VIII.

Какъ уже сказано, изъ Крита гегемонія перешла къ аргивскимъ князьямъ. Но микенская культура не ограничивалась ею; она процвѣтала въ Лаконіи, Бэотіи, царствѣ минійцевъ, въ Аттикѣ, Фтіотидѣ и даже далекой Троадѣ. Къ исходу микенской эпохи относится нашествіе на Египетъ частью черезъ Сирію, частью моремъ, соеди-

[1]) Diod. V, 84 сл.: разумѣется и здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ *возможностью*, хотя и весьма вѣроятною, въ эпоху смутъ и борьбы, связанною съ переселеніемъ дорянъ. Іонійская колонизація во всякомъ случаѣ вытѣсняетъ карійцевъ съ острововъ.

и Египтомъ *еще въ началѣ IV тысячелѣтія*[1]). Эти древнія сношенія, повидимому, и послужили первымъ толчкомъ къ развитію искусства, которое называютъ поздне-эгейскимъ, ранне-миносскимъ или, какъ его звали прежде, протомикенскимъ.

Что же могли дать духовной культурѣ грековъ племена, ранѣе ихъ населявшія Грецію? Мы уже говорили о томъ, какое вліяніе обыкновенно оказываютъ туземные культы на религію новыхъ поселенцевъ, особливо въ тѣхъ случаяхъ, когда при переселеніи приходится заимствовать отъ туземцевъ ихъ культурныя пріобрѣтенія въ области земледѣлія, садоводства, мореплаванія, металлургіи и иныхъ искусствъ и промысловъ. Культура до-эллинскаго населенія эгейскаго бассейна далеко не была первобытной, а на островѣ Критѣ, напримѣръ, она успѣла достичь относительно высокой ступени развитія. Во всякомъ случаѣ, мореплаваніе было широко развито, благодаря благопріятнымъ естественнымъ условіямъ, и связи съ культурными центрами египетской и переднеазіатской цивилизаціи уже завязались. Стало-быть, греческимъ пришельцамъ было что усвоить у туземнаго населенія; а если таковое усвоеніе имѣло мѣсто въ области матеріальной, то *тѣмъ паче* должно было оно произойти въ области духовной, уже въ силу самаго факта переселенія: драгоцѣннѣйшее достояніе каждаго племени суть его боги: а потому новые пришельцы естественно стремятся прежде всего вступить въ союзъ съ богами покоренной страны.

Геродотъ говоритъ, что греки заимствовали имена боговъ отъ „пеласговъ", аборигеновъ Греціи, — мнѣніе, которое вѣроятно было вызвано сознаваемою невозможностью объяснить большинство этихъ, именъ, понять ихъ греческій смыслъ: они казались не вполнѣ греческими Геродоту. И намъ представляется, что чутье Геродота не совсѣмъ его обмануло — если не относительно именъ, то относительно многихъ боговъ и культовъ. Позднѣйшія аналогіи учатъ насъ, что греческія племена, переселяясь или пріобрѣтая осѣдлость, не уничтожали туземныхъ культовъ въ занимаемыхъ ими мѣстностяхъ, а напротивъ того, спѣшили усвоить ихъ, дабы пріобрѣсти благоволеніе мѣстныхъ божествъ. Доряне представляютъ особенно яркій примѣръ: они не принесли съ собой никакого новаго божества, усвоивая культы всѣхъ тѣхъ мѣстностей, которыя они занимали: въ Лаконіи они чтили Аполлона Амиклейскаго и Посейдона, въ Аргосѣ — Геру, въ Эпидаврѣ — Асклепія, въ Герміонѣ — Деметру Хтонію, на Критѣ

[1]) Ann. of the britisch School at Athen (VIII, 1901—2), 121—124, ср. Hall, Oldest Civilis. ch. III.

морѣ. „Геометрическій“ стиль, такъ далеко отстоящій отъ микенскаго въ художественномъ отношеніи служитъ знаменіемъ времени. Онъ до такой степени законченъ и послѣдователенъ, что никоимъ образомъ не можетъ разсматриваться какъ продуктъ распаденія микенскаго искусства. Онъ несравненно ближе къ искусству до-микенскихъ временъ, которое, по мѣткому сравненію Фуртвенглера, составляло какъ бы загрунтовку роскошной блещущей красками картины микенскаго искусства; теперь, когда эти краски были смыты, многое старое выступило изъ-подъ нихъ. Не слѣдуетъ думать, что „геометрическій стиль“ былъ принесенъ сѣверными племенами въ готовомъ видѣ: его развитіе произошло въ теченіе долгаго времени на новыхъ мѣстахъ и при томъ въ такихъ, которыя не были заняты дорянами (наприм., въ Аттикѣ). Но все же онъ знаменуетъ собою не только конецъ микенскаго искусства, но и глубокій упадокъ искусства, глубокое измѣненіе вкуса. Общій упадокъ культуры, послѣдовавшій за разрушеніемъ микенскихъ царствъ, сказывается во всемъ. Постепенное возрожденіе начинается на Востокѣ, гдѣ хранились завѣты прежней культуры. Малоазіатскіе греки, эолійцы и іонійцы, т.-е. сѣверные и главнымъ образомъ средне-греческіе колонисты, становятся во главѣ культурнаго движенія. Какъ основательно показали Э. Мейеръ и Бузольтъ, первая великая эпоха греческой колонизаціи относится къ *микенскому* вѣку, и греки микенскаго вѣка являются предками эолійцевъ и іонійцевъ.

IX.

Какъ ни скудны эти указанія, — многія изъ нихъ нуждаются еще въ тщательной критической разработкѣ и провѣркѣ, — они имѣютъ существенное методическое значеніе для изслѣдованія вопроса о генезисѣ или ранней исторіи греческой религіи, поскольку она доступна нашему изученію.

Прежде всего значеніе ихъ *отрицательное:* однихъ вышеприведенныхъ данныхъ совершенно достаточно для ниспроверженія всѣхъ *неисторическихъ* теорій или гипотезъ о происхожденіи греческой религіи. Натуралистическая, анимистическая, лингвистическая или всякая иная гипотеза, не считающаяся съ исторіей, обличаются во всей своей несостоятельности при одномъ взглядѣ уже на тотъ приблизительный и неизбѣжно-неполный разрѣзъ историческихъ и этнографическихъ напластованій, составившихъ Грецію, какой мы

ственность, свѣжесть творчества и отсутствіе условности. Возьмемъ ли мы керамику или глиптику, архитектуру, начатки живописи и скульптуры, художественныя, ювелирныя и металлическія издѣлія,— всюду проявляются эти особенности: усвоеніе техническихъ пріобрѣтеній Востока при полномъ сохраненіи духовной самобытности — это опять-таки чисто-греческая черта, составляющая условіе совершенства греческаго искусства; „во всемъ, что греки ни заимствуютъ отъ варваровъ, они превосходятъ ихъ, доводя заимствованное до совершенства“ [1]).

„Здѣсь вѣетъ совершенно иной духъ, чѣмъ на Востокѣ,— говоритъ Фуртвенглеръ.— Здѣсь господствуютъ радость жизни и радость въ изображеніи и воспроизведеніи дѣйствительности. Тяжелая притупляющая атмосфера Востока уступила мѣсто чистому, ясному воздуху; если тамъ могли рождаться лишь символическіе типы, полные внутренняго значенія, но въ то же время неправдивые, связанные условностью, то здѣсь процвѣтаетъ жизненная передача дѣйствительности. Даже демоническое и божественное изображается здѣсь не преувеличенно сверхприроднымъ, а человѣчески просто. Здѣсь человѣкъ не стоитъ въ боязливомъ трепетѣ, въ нѣмой покорности передъ земными и небесными владыками, какъ на Востокѣ — взоръ его глядитъ довѣрчиво и свободно, наслаждаясь радостью жизни и отражая ее“.

И однако соприкосновеніе съ Востокомъ и вліяніе восточнаго искусства не подлежатъ сомнѣнію: „лишь на почвѣ, удобренной востокомъ, могъ вырости цвѣтокъ микенскаго искусства. Соприкосновеніе съ Востокомъ было необходимо, чтобы вызвать зажигающую искру, чтобы впервые доставить европейскому духу его полное художественное выраженіе“. При этомъ однако требовалось, чтобы такое соприкосновеніе не было слишкомъ близкимъ и тѣснымъ, чтобы оно не дѣйствовало подавляющимъ образомъ, какъ это случилось съ персами, которые сразу очутились въ средоточіи вавилонской культуры... Совершенно иначе складывались отношенія на Эгейскомъ морѣ: сообщенія съ Востокомъ дали знакомство съ нимъ, но самобытность не была нарушена этимъ знакомствомъ [2]).

Носителями микенской культуры были *греки*, но мы знаемъ, что эти греки не просто вытѣснили, а частію поглотили предшествовавшее имъ „эгейское“ населеніе и смѣшались съ нимъ. Эгей-

---

[1]) Слова Филиппа Опунтскаго. (Epinomis 987, D).
[2]) Furtwängler, Antike Gemmen, III, 13 сл.

ская культура переходитъ въ протомикенскую; начатки микенской культуры такимъ образомъ были даны предшественниками грековъ, которые лишь „довели заимствованное до лучшаго конца“. При этомъ именно примѣсь туземной „эгейской“ крови оказалась особенно плодотворной. Мы не думаемъ, чтобы было возможно въ самомъ микенскомъ искусствѣ различить два теченія — южное и сѣверное, какъ это предполагали нѣкоторые, такъ какъ микенскій стиль обладаетъ большой цѣлостностью и единствомъ; но намъ представляется не случайнымъ, что конецъ микенской эпохи совпадаетъ съ переселеніемъ дорянъ, и появленіемъ геометрическаго стиля, который настолько ниже микенскаго въ художественномъ отношеніи. Возрожденіе греческаго искусства послѣ перерыва и упадка, вызваннаго переселеніемъ дорянъ, опять-таки не даромъ, начинается въ Іоніи, среди *малоазіатскихъ* грековъ, находящихся въ кровномъ родствѣ съ первоначальнымъ греческимъ населеніемъ.

IV.

Итакъ, носителями микенской культуры являются греки, воспринявшіе въ себя этнографическіе и культурные элементы эгейскихъ племенъ. Но, кромѣ грековъ, причастными ей являются, повидимому, и другія племена, малоазіатскія и арійскія, какъ, напримѣръ, фригійско-ѳракійскія народности, или троянцы Гомера, или ранніе жители Крита.

Вопросъ объ этнографическихъ элементахъ микенской культуры представляется чрезвычайно сложнымъ и едва ли вполнѣ разрѣшимымъ. Новѣйшія открытія (я не говорю о гадательныхъ гипотезахъ) освѣтили до сихъ поръ только сложность этихъ элементовъ. Греческія племена въ своемъ движеніи на югъ, юго-западъ, а затѣмъ и на востокъ сталкивались въ теченіе вѣковъ съ болѣе ранними поселенцами не-арійскаго происхожденія, а можетъ-быть и съ арійцами, принадлежащими къ фригійско-ѳракійской группѣ. И тѣ, и другіе внесли свой вкладъ въ матеріальную и духовную культуру грековъ микенскаго вѣка. О „малоазіатскихъ“ или „эгейскихъ“ племенахъ мы уже говорили. Что же касается до ѳракійцевъ и фригійцевъ, то въ *историческую эпоху* греки были обязаны имъ множествомъ культовъ и боговъ: стоитъ назвать одного Діониса съ его экстатикой, чтобы понять, какъ великъ былъ вкладъ ѳракійцевъ въ религію грековъ, которая въ своемъ цѣломъ испытала на себѣ могущественное дѣйствіе этого бога. Ѳракія была также родиной Арея и родиной Музъ, а впослѣдствіи оттуда же производили древнихъ

Какъ мы уже сказали ранѣе, и другіе греческіе колонисты поступали приблизительно такъ же, усвоивая мѣстные культы на островахъ и въ Малой Азіи. Но, во-первыхъ, они приносили съ собою своихъ боговъ, а во-вторыхъ, эллинизировали мѣстные культы, чего дорянамъ не приходилось дѣлать въ Пелопоннесѣ; эллинизація чужеземныхъ боговъ однако въ большей части случаевъ бывала болѣе или менѣе поверхностной, не касалась многихъ особенностей культа, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мѣстное божество отожествлялось съ какимъ-либо греческимъ божествомъ; укажемъ для примѣра на знаменитую Артемиду Эфесскую, подъ греческимъ именемъ которой скрывалась типичная малоазіатская богиня, или возьмемъ отдѣльныхъ азіатскихъ Зевсовъ и Аполлоновъ[1]). Естественно, что, *въ общемъ*, чѣмъ позже усвоивается чужеземный мѣстный культъ, тѣмъ легче сохраняются его индивидуальныя мѣстныя особенности, и это по двумъ причинамъ, во-первыхъ, потому, что національныя религіозныя формы дѣлаются все болѣе и болѣе устойчивыми, а во-вторыхъ, потому, что процессъ ассимиляціи чужихъ культовъ совершается довольно медленно, въ особенности на чужбинѣ, гдѣ поселенцы заинтересованы въ томъ, чтобы пріобрѣсть благоволеніе именно *мѣстнаго* божества, и постольку сами поддерживаютъ мѣстныя особенности культа. Строго говоря, ассимиляція можетъ быть *полною* только тамъ, гдѣ забывается чуждое происхожденіе, а съ нимъ вмѣстѣ теряютъ смыслъ и мѣстныя отличительныя особенности. Это могло случиться и, повидимому, случалось въ континентальной Греціи, отчасти и на островахъ съ мѣстными культами туземнаго происхожденія, заимствованными ахейцами или первыми греческими поселенцами отъ „пеласгическихъ“, „малоазіатскихъ“ или арійскихъ племенъ, ранѣе ихъ населявшихъ Грецію.

Этимъ объясняется множество мѣстныхъ боговъ и множество своеобразныхъ мѣстныхъ культовъ. Отсюда же и объясняется тотъ отмѣченный уже нами фактъ, что греки знали нѣсколько различныхъ Зевсовъ, Артемидъ, Аполлоновъ. Если они впослѣдствіи отожествляли съ Зевсомъ египетскаго бога Амона (въ качествѣ верховнаго бога), это никого не могло ввести въ заблужденіе относительно дѣйствительнаго различія этихъ боговъ; если дорійцы отожествляли карійскаго горнаго бога Атабирія съ Зевсомъ, исконное различіе опять-таки сознается, хотя уже не такъ отчетливо — въ Атабиріи

[1]) P.-Wis. Apollon 7, 60 сл.

ская культура переходитъ въ протомикенскую; начатки микенской культуры такимъ образомъ были даны предшественниками грековъ, которые лишь „довели заимствованное до лучшаго конца“. При этомъ именно примѣсь туземной „эгейской“ крови оказалась особенно плодотворной. Мы не думаемъ, чтобы было возможно въ самомъ микенскомъ искусствѣ различить два теченія — южное и сѣверное, какъ это предполагали нѣкоторые, такъ какъ микенскій стиль обладаетъ большой цѣлостностью и единствомъ; но намъ представляется не случайнымъ, что конецъ микенской эпохи совпадаетъ съ переселеніемъ дорянъ, и появленіемъ геометрическаго стиля, который настолько ниже микенскаго въ художественномъ отношеніи. Возрожденіе греческаго искусства послѣ перерыва и упадка, вызваннаго переселеніемъ дорянъ, опять-таки не даромъ, начинается въ Іоніи, среди *малоазіатскихъ* грековъ, находящихся въ кровномъ родствѣ съ первоначальнымъ греческимъ населеніемъ.

IV.

Итакъ, носителями микенской культуры являются греки, воспринявшіе въ себя этнографическіе и культурные элементы эгейскихъ племенъ. Но, кромѣ грековъ, причастными ей являются, повидимому, и другія племена, малоазіатскія и арійскія, какъ, напримѣръ, фригійско-ѳракійскія народности, или троянцы Гомера, или ранніе жители Крита.

Вопросъ объ этнографическихъ элементахъ микенской культуры представляется чрезвычайно сложнымъ и едва ли вполнѣ разрѣшимымъ. Новѣйшія открытія (я не говорю о гадательныхъ гипотезахъ) освѣтили до сихъ поръ только сложность этихъ элементовъ. Греческія племена въ своемъ движеніи на югъ, юго-западъ, а затѣмъ и на востокъ сталкивались въ теченіе вѣковъ съ болѣе ранними поселенцами не-арійскаго происхожденія, а можетъ-быть и съ арійцами, принадлежащими къ фригійско-ѳракійской группѣ. И тѣ, и другіе внесли свой вкладъ въ матеріальную и духовную культуру грековъ микенскаго вѣка. О „малоазіатскихъ“ или „эгейскихъ“ племенахъ мы уже говорили. Что же касается до ѳракійцевъ и фригійцевъ, то въ *историческую эпоху* греки были обязаны имъ множествомъ культовъ и боговъ: стоитъ назвать одного Діониса съ его экстатикой, чтобы понять, какъ великъ былъ вкладъ ѳракійцевъ въ религію грековъ, которая въ своемъ цѣломъ испытала на себѣ могущественное дѣйствіе этого бога. Ѳракія была также родиной Арея и родиной Музъ, а впослѣдствіи оттуда же производили древнихъ

„азіатско-европейскихъ пра-народовъ“, относящагося къ проэтнической эпохѣ: необходимо допустить чрезвычайно древнюю миграцію самыхъ изображеній, амулетовъ нагой богини и связанныхъ съ ними вѣрованій, ибо разъ существуетъ миграція символовъ, вліяніе и заимствованіе въ области искусства, въ способахъ изображенія, мало того, въ обрядѣ, то почему не допустить такую же миграцію въ области мноа и вѣрованій? Такое объясненіе все-таки и проще и связано съ меньшими затрудненіями.

Мы не хотимъ утверждать, однако, чтобъ оно вовсе устраняло ихъ всѣхъ безъ исключенія: если бы оно дѣлало это, оно было бы мнимымъ и не считалось бы съ дѣйствительной сложностью изучаемыхъ явленій. Допустивъ миграцію съ востока, т.-е. восточное вліяніе на „малоазіатскія“ или „пеласгическія“ племена и народности, населявшія архипелагъ и первобытную Грецію, мы не разрѣшаемъ, а только ставимъ себѣ рядъ новыхъ и въ высшей степени сложныхъ историческихъ проблемъ, которыя пока и не могутъ быть разрѣшены при современномъ состояніи нашихъ знаній. Для объясненія греческой религіи недостаточно ограничиться общимъ признаніемъ миграціи вѣрованій и культовъ. Надо прослѣдить, какъ они мигрировали, каковы были этапы этой миграціи, а затѣмъ — какія измѣненія и превращенія испытали заимствованные элементы въ самой Греціи и подъ какими вліяніями. Но мы можемъ сдѣлать это лишь тамъ, гдѣ весь процессъ совершается у насъ на глазахъ, напримѣръ въ римскую эпоху. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о болѣе раннихъ явленіяхъ, но все же доступныхъ историческому наблюденію, мы можемъ давать лишь приблизительные отвѣты, тщательно изучая географію культовъ и весь сохранившійся археологическій матеріалъ, напримѣръ, въ вопросѣ о распространеніи отдѣльныхъ культовъ Афродиты. Но относительно еще болѣе раннихъ до-историческихъ явленій, имѣвшихъ, быть можетъ, самое важное значеніе въ образованіи греческаго пантеона, мы вынуждены ограничиваться лишь самыми общими и гадательными соображеніями и гипотезами. Вліяніе древнихъ очаговъ цивилизаціи—Египта и, главнымъ образомъ, Ассиро-Вавилоніи на Малую Азію, острова и черезъ нихъ на раннее „пеласгическое“ или „малоазіатское“ населеніе Греціи — несомнѣнно. Но какъ отдѣльныя малоазіатскія народности различались между собой, какъ реагировали онѣ на это вліяніе, и насколько онѣ являются самостоятельными въ области религіознаго преданія и религіознаго творчества? Есть ли, напримѣръ, сама Великая Матерь божество

тельно вавилонскаго или сумерійско-семитскаго происхожденія,

другія мѣстныя божества. Необычайно пестрый и сложный пантеонъ греческой религіи совершенно необъяснимъ изъ одного источника, изъ одного самостоятельнаго и чисто-греческаго корня. Если этимологія можетъ привести насъ къ какому-либо общему выводу, то развѣ къ тому, который сдѣлалъ еще Буттманъ въ началѣ прошлаго вѣка,—что большинство именъ греческихъ боговъ необъяснимы изъ извѣстнаго намъ греческаго языка[1]), какъ бы ни были остроумны попытки въ этомъ направленіи. Но греческая религія въ еще большей мѣрѣ, чѣмъ греческій языкъ, свидѣтельствуетъ о сложности этнографическихъ и культурныхъ элементовъ, послужившихъ образованію греческаго народа. Вѣрованія исконно-греческія и вѣрованія фракійско-фригійскаго происхожденія, вѣрованія и культы „малоазіатскихъ“ или „пеласгическихъ племенъ“, составлявшихъ первоначальное населеніе бассейна Эгейскаго моря, наконецъ египетскія и семитскія вліянія,—всѣ эти элементы участвовали въ образованіи сложнаго цѣлаго греческой религіи, допускавшей до конца столь значительныя мѣстныя разнообразія. Если въ прежнее время нѣкоторыя изъ этихъ различій въ религіозной области пытались объяснить различіями греческихъ племенъ, то теперь все болѣе и болѣе выясняется, что наиболѣе значительныя изъ исторически-извѣстныхъ намъ племенныхъ дѣленій греческаго народа стали складываться лишь въ микенскую эпоху, и что отличительныя особенности греческихъ діалектовъ развиваются сравнительно поздно. Обособленіе отдѣльныхъ государствъ и племенъ становится все болѣе и болѣе рѣзкимъ лишь въ послѣ-микенскій періодъ; этого мало: еще въ VII вѣкѣ, напримѣръ, самая Спарта не была тѣмъ обособленнымъ и замкнутымъ государствомъ, какимъ мы ее знаемъ въ V вѣкѣ.

Итакъ, новѣйшія изслѣдованія прошлаго Греціи объясняютъ намъ необычайную сложность и пестроту вѣрованій и культовъ, необычайное множество божествъ и мѣстныхъ демоновъ, входившихъ въ составъ греческаго политеизма. Эти же изслѣдованія помогаютъ намъ рѣшить и другую проблему этого политеизма — объяснить то относительное *единство* религіи, которое мы находимъ при всемъ множествѣ и разнообразіи мѣстныхъ культовъ и божествъ. Чѣмъ болѣе мы знакомимся съ этимъ множествомъ, тѣмъ болѣе настоятельно ставится намъ вопросъ: что же служило объединенію религіозныхъ представленій и какимъ образомъ надъ обширнымъ *панде-*

[1]) Какъ мы уже видѣли, и самое безупречное съ этимологической точки зрѣнія объясненіе можетъ быть фактически невѣрнымъ.

щуюся не историческимъ, а развѣ геологическимъ опредѣленіямъ; но частная миграція совершалась и совершается до сихъ поръ.

Все это показываетъ намъ, съ какимъ безконечно-сложнымъ процессомъ или, точнѣе, рядомъ процессовъ приходится имѣть дѣло, принявъ гипотезу миграціи культовъ. Она не только не устраняетъ затрудненій, она ставитъ ихъ передъ нами въ цѣломъ множествѣ конкретныхъ проблемъ. Но если мы не имѣемъ надежды ихъ рѣшить, мы все же должны съ ними считаться хотя бы для того, чтобъ избѣжать мнимыхъ рѣшеній. Какъ много было разнообразныхъ скрещивающихся вліяній и теченій на протяженіи долгихъ вѣковъ греческой культуры, въ этомъ легко убѣдиться, разсматривая за разъ совокупность культовъ и миѳовъ каждаго греческаго государства или каждой данной мѣстности, какъ это дѣлаетъ Группе въ первой части своей Греческой Миѳологіи[1]). Возьмемъ, напримѣръ, древнѣйшій центръ культуры Греціи — островъ Критъ. Разсматривая его культы, легко убѣдиться въ присутствіи нѣсколькихъ историческихъ напластованій: мѣстные и малоазіатскіе элементы — слѣды несомнѣннаго египетскаго вліянія, семитскаго вліянія, ранніе ахейскіе культы. Не всегда легко, однако, разобраться въ этихъ элементахъ, а возстановить сколько-нибудь точную исторію культовъ представляется прямо немыслимымъ, благодаря процессу смѣшенія, синкретизма культовъ и вѣрованій[2]).

Но если бы намъ удалось когда-нибудь разобраться въ пестромъ и безконечно сложномъ хаосѣ археологическихъ проблемъ и разрѣшить вопросы относительно первоначальнаго происхожденія отдѣльныхъ греческихъ боговъ и культовъ и относительно того, какимъ образомъ тѣ или другіе изъ нихъ были занесены въ Грецію, то этимъ еще далеко не исчерпывалась бы задача историка греческой религіи. Допустимъ, что намъ съ точностью извѣстно, откуда и какъ нагая Астарта попала въ микенскія могилы: это еще не объясняетъ намъ, что сталось съ нею впослѣдствіи, какія греческія

---

[1]) Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1897. Въ общемъ такой пріемъ представляется крайне нецѣлесообразнымъ, давая читателю лишь впечатлѣніе совершенно безнадежной путаницы. Несравненно важнѣе прослѣдить географическое распространеніе каждаго культа въ отдѣльности въ его мѣстныхъ разновидностяхъ, какъ это дѣлается въ миѳологическомъ словарѣ Рошера, въ энциклопедіи Паули-Виссова, у Фарнеля или въ отдѣльныхъ монографіяхъ.

[2]) Къ Криту — колыбели греческой культуры и множества греческихъ культовъ мы еще вернемся. Въ своей „Миѳологіи", кстати сказать, Группе, при помощи анализа преданій, связанныхъ съ основаніемъ греческихъ культовъ, указываетъ на Критъ, какъ на колыбель многихъ изъ этихъ культовъ.

богини изъ нея получились или испытали на себѣ ея вліяніе. Какъ, напримѣръ, относятся къ ней *греческія* великія богини Деметра и Персефона? Испытали ли онѣ на себѣ ея вліяніе или вліяніе малоазіатское? Словомъ, историческая проблема только ставится, а не рѣшается.

Недостатокъ теоріи миграціи, взятой въ ея односторонности, состоитъ въ томъ, что она не считается не только съ самобытными религіозными элементами, но съ самобытнымъ творчествомъ, которое преобразуетъ, претворяетъ элементы заимствованные или занесенные. Задача историка греческой религіи состоитъ въ томъ, чтобы изучить исторически *греческихъ* боговъ, греческій пантеонъ, греческую религію. А для этого еще недостаточно знать происхожденіе отдѣльныхъ ея элементовъ. Нужно опредѣлить, какимъ образомъ произошелъ синтезъ этихъ элементовъ.

Духовная культура Греціи при свѣтѣ новѣйшихъ археологическихъ открытій.

Быть можетъ, никогда еще не было такъ трудно говорить о началахъ греческой религіи, о началахъ греческой исторіи вообще, какъ въ настоящую минуту; новѣйшія открытія на Критѣ не могутъ не произвести полнѣйшаго переворота въ нашихъ воззрѣніяхъ на исторію греческой древности. Они опровергли много гипотезъ, указали *путь* къ разрѣшенію многихъ проблемъ и вмѣстѣ поставили множество проблемъ, о которыхъ и не думали ранѣе. Высказывать какіе-либо окончательные выводы представляется преждевременнымъ — приходится ждать окончанія цѣлаго ряда начатыхъ работъ и ждать новыхъ открытій, которыя освѣтятъ намъ остатки древняго, невѣдомаго намъ міра, столь неожиданно возвращенные изъ нѣдръ земли.

Мы попытаемся здѣсь указать лишь тѣ наиболѣе вѣроятные результаты, которые намѣчаются въ настоящее время въ итогѣ изслѣдованій и являются наиболѣе важными для изученія начатковъ духовной культуры грековъ.

I.

Прежде всего выясняется чрезвычайная продолжительность историческаго процесса, послужившаго образованію греческой культуры не только классическаго, но даже микенскаго періода. Остатки утвари, оружія, построекъ, глиняные черепки служатъ нѣмыми памятни-

ками этого процесса, начиная отъ неолитической эпохи. И насколько позволяютъ эти находки, по нимъ можно видѣть, что, несмотря на историческія катастрофы, несомнѣнно имѣвшія мѣсто въ теченіе вѣковъ, въ развитіи матеріальной культуры Греціи до переселенія дорянъ существовало послѣдовательное преемство.

Колоссальный дворецъ, раскопанный въ Кноссѣ и относящійся къ микенскому вѣку, существовалъ уже въ началѣ второго тысячелѣтія или ранѣе, т.-е. въ эпоху египетской династіи Гиксовъ; въ одномъ изъ наиболѣе раннихъ отложеній этого дворца найдена крышка алавастроваго сосуда съ именемъ фараона Кхіана (приблизительно XVIII или начала XVII вѣка до Р. Х.), и существуютъ другія доказательства торговыхъ сношеній съ Египтомъ въ ту же эпоху и даже ранѣе при XII династіи. Этого мало: къ концу владычества Гиксовъ микенское искусство достигаетъ такой высоты, что ему *подражаютъ* въ Египтѣ[1]).

Между тѣмъ подъ развалинами кносскаго дворца обнаружены слѣды цѣлой системы помѣщеній, частью разрушенныхъ при возведеніи новой постройки и принадлежавшихъ другому болѣе раннему дворцу, остатки котораго находятся подъ мостовою позднѣйшаго дворца. Отъ мощеной площади второго дворца до пола перваго встрѣчаются многочисленные черепки своеобразныхъ цвѣтныхъ глиняныхъ сосудовъ особаго до-микенскаго мѣстнаго типа, названнаго *камаресъ* по имени деревни, близъ которой издѣлія этого типа были найдены впервые. Эти издѣлія встрѣчаются во множествѣ въ Критѣ вездѣ, гдѣ подъ слоями, содержащими микенскіе остатки, существуютъ болѣе древнія археологическія отслоенія. Тамъ, гдѣ, какъ въ Кноссѣ, сохранилась стратификація, „камаресъ“ помѣщается непосредственно *подъ* микенскими остатками и *надъ* слоями, содержащими типичные остатки „неолитической“ утвари. А между тѣмъ нѣкоторыя вазы и чаши, найденныя въ помѣщеніяхъ, принадлежавшихъ къ ранней, до-микенской постройкѣ, уже достигаютъ изумительной тонкости, изящества формы и нѣжности окраски, какія, по словамъ Эванса, „навѣрное никогда не были превзойдены во всей исторіи керамической мануфактуры“[2]). Замѣчательно, что многія изъ нихъ представляютъ явное подражаніе металлическимъ

[1]) Furtwängler, Antike Gemmen III (1900), 20 сл.

[2]) Ср. Journ. of hellenic Studies XXI (1901) Hoggarth and Welch, Primitive painted pottery in Crete 78 сл.; XXII (1902), 383 сл.; см. тамъ же Duncan Mackenzie, The pottery of Knossos XXIII (1903) 172, 174; for anything similar in this respect (по тонкости и цвѣтовымъ эффектамъ) one has to go to another technique, belonging to a much later age, that of old Venetian glass.

издѣліямъ. И въ важнѣйшихъ особенностяхъ своей техники, окраски, орнамента, „камаресъ“ исчезаетъ въ микенскую эпоху. Микенскія издѣлія, находимыя въ развалинахъ позднѣйшаго дворца, до такой степени отличны отъ этой „ранне-миносовой“ керамики, что въ первую минуту въ нихъ хотѣли видѣть отраженіе какого-то переворота въ критскомъ искусствѣ, новаго вліянія, принесеннаго извнѣ какою-то новой національностью или новой цивилизаціей[1]). И однако болѣе тщательное изученіе уже теперь показываетъ рядъ промежуточныхъ звеньевъ между обоими стилями, несомнѣнно принадлежащими разнымъ эпохамъ[2]).

Цвѣтная до-микенская керамика сама по себѣ имѣла весьма продолжительное развитіе. Толщина пласта между поломъ древняго дворца и мостовою второго равняется двумъ-тремъ метрамъ, и черепки камареса наполняютъ этотъ слой, мало того, во множествѣ встрѣчаются на глубинѣ одного метра *подъ* поломъ перваго дворца; нѣкоторые огрубѣвшіе, вырождающіеся экземпляры камареса находятся и въ древнѣйшихъ частяхъ развалинъ второго „микенскаго“ дворца. Наконецъ, подъ слоемъ, содержащимъ черепки раскрашенныхъ сосудовъ, лежитъ самый глубокій слой, содержащій остатки горшечныхъ издѣлій *неолитическаго періода*. Толщина слоя, содержащаго эти послѣдніе, была обнаружена рядомъ развѣдочныхъ колодцевъ, опущенныхъ въ разныхъ мѣстахъ въ предѣлахъ кносскаго дворца. Она оказалась поразительной: чтобы достичь дѣвственной почвы, не заключающей въ себѣ черепковъ, пришлось пройти 8 метровъ[3]); изъ нихъ шесть метровъ (снизу) содержатъ въ себѣ исключительно неолитическую керамику, а раскрашенные „ранне-миносскіе“ черепки начинаютъ встрѣчаться лишь съ седьмого метра и находятся въ изобиліи въ восьмомъ. Такимъ образомъ, на мѣстѣ доисторическаго поселка каменнаго вѣка образовалась и осѣла почва въ шесть метровъ толщины, наполненная остатками неолитической утвари, ранѣе чѣмъ на ней появились черепки до-микенскаго „камареса“! Тщательное изученіе этихъ неолитическихъ остатковъ, начиная съ самыхъ глубокихъ слоевъ, позволяетъ различить послѣдовательное развитіе и постепенный переходъ къ камаресу, который представляется такимъ образомъ высшимъ, кульминаціоннымъ пунктомъ въ развитіи *эгейской* керамики и знаменуетъ собою расцвѣтъ

---

[1]) Ib. Hoggart and Welch XXI, 97.
[2]) Ib. Duncan Mackenzie 181—182.
[3]) Къ этимъ 8 метрамъ надо прибавить еще $2^1/_2$ метра, которые были вынуты при раскопкахъ дворца ранѣе закладки названныхъ колодцевъ.

стику можно было путемъ открытія *логики*, т.-е. посредствомъ указанія нѣкоторыхъ всеобщихъ и объективныхъ нормъ въ самомъ принципѣ человѣческаго слова — въ нашемъ познающемъ разсудкѣ. Такою нормою или началомъ является, какъ это указалъ Сократъ, самая логическая мысль, самое понятіе. Возводя всѣ человѣческія „рѣчи“ — сужденія и разсужденія — къ этому началу, онъ указалъ въ немъ источникъ и критерій объективнаго знанія и задумалъ построить на немъ систему истиннаго поведенія, дающаго человѣку истинное высшее благо. Послѣ Сократа терминъ Логосъ получаетъ преимущественно значеніе *понятія*, и въ извѣстномъ смыслѣ весь аттическій идеализмъ, развившійся изъ ученія Сократа, характеризуется какъ *философія понятія*. Разъ человѣкъ познаетъ сущее лишь посредствомъ понятій, оно сообразно этимъ понятіямъ, оно опредѣляется ими какъ нѣчто умопостигаемое: сущее есть *идея*, т.-е. объектъ понятія. Таково ученіе Платона. Самыя явленія поскольку они познаются нами въ своихъ общихъ свойствахъ и отношеніяхъ, опредѣляются понятіями; они суть то, что они суть, лишь „по пріобщеніи“ къ идеямъ; міръ есть чувственное явленіе, видимость идеи, ея отраженіе. Мысль ничего не можетъ познать, кромѣ мысли; все сущее, поскольку оно познаваемо нами, опредѣляется какъ объективная мысль или идея. То, что отлично отъ мысли или идеи, есть совершенно непознаваемая и неопредѣленная *матерія*, субстратъ явленій, та *среда* (*Χώρα*), которая обусловливаетъ собою различіе явленій отъ идей, — призрачныхъ, чувственныхъ отраженій, отъ умопостигаемаго „сущаго“. Аристотель преобразовалъ это ученіе. Для него, какъ и для Платона, понятіе или Логосъ, которымъ опредѣляется какая-либо вещь, есть подлинная *сущность* этой вещи, ея объективная *форма* (*μορφή, εἶδος = τὸ τὶ ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστι*); но дѣйствительная „сущность“ не можетъ быть внѣ того, чего она есть сущность, не можетъ быть отвлеченной идеей, которая существуетъ только въ нашемъ умѣ. Поэтому Аристотель не противополагаетъ дѣйствительности заоблачный „міръ идей“ Платона. Истинная философія не отвлекается отъ дѣйствительности, не отрицаетъ, а познаетъ ее. Если понятіе объективно опредѣляетъ собою то, что есть, то ему принадлежитъ подлинная дѣйствительность: оно не есть лишь отвлеченная идея, противополагающаяся явленію или матеріи, но дѣйствующая сила или *энергія*, воплощающаяся въ матеріи, образующая, организующая ее. Логосъ есть, такимъ образомъ, не только *форма*, внѣшнимъ образомъ опредѣляющая собою вещи, но ихъ *производящая*

Эванса, Фуртвенглера и другихъ археологовъ, которые пытаются объяснить однородность неолитической культуры въ Греціи, Малой Азіи, Сиріи и Египтѣ или, точнѣе, сродство эгейской и египетской неолитической культуры переселеніемъ одной расы, двигавшейся съ сѣвера и достигшей нильской долины въ весьма отдаленныя времена[1]). Нѣкоторые антропологи, какъ Серджи, Риплей и другіе, тоже говорятъ о „средиземноморской“ расѣ долихоцефаловъ, составлявшихъ древнѣйшее населеніе средиземноморскаго бассейна, которое было постепенно вытѣснено круглоголовыми племенами въ эпоху „бронзоваго“ вѣка[2]). Въ высшей степени вѣроятнымъ представляется лишь одинъ общій результатъ, подтверждаемый данными археологіи, этнографіи и лингвистики, — что „эгейскія“ племена не были ни семитами, ни, повидимому, арійцами. Въ континентальной Греціи эти не-греческіе поселенцы были вытѣснены или поглощены арійскими пришельцами, оставивъ по себѣ память во многихъ мѣстностяхъ. Дольше держались они на островахъ, а въ Малой Азіи мы находимъ ихъ и впослѣдствіи при расцвѣтѣ греческой культуры. Къ этой группѣ народностей относятся карійцы, лелеги и вѣроятно и до-арійскіе жители Мисіи, Лидіи, Фригіи; далѣе филистимляне тоже повидимому принадлежали къ числу эгейскихъ племенъ[3]). Въ Иліадѣ (X, 428), въ числѣ малоазіатскихъ племенъ, поддерживавшихъ троянцевъ, среди карійцевъ, лелеговъ, кауконовъ, мисійцевъ, ликійцевъ и фригійцевъ, Гомеръ называетъ *пеласговъ*.

Греческое преданіе помнитъ о карійцахъ, лелегахъ, пеласгахъ не только въ Малой Азіи и на островахъ, но и въ континентальной Греціи. Такъ, карійцы, по свидѣтельству Аристотеля, занимали нѣкогда Эпидавръ и Герміону (Strabo VIII, 6, 15); Киклады были нѣкогда заселены ими (Herod. I, 171, Thuk. I, 8, 1). Лелеги, впослѣдствіи подчиненные карійцамъ, занимали область смежную съ Каріей — позднѣйшую Лидію, но вмѣстѣ съ карійцами они населяли острова, мало того, ихъ помнили въ Локридѣ, Бэотіи, Евбеѣ, Мегарѣ, Θессаліи, Лаконіи, Мессеніи. По Аристотелю (Str. VII, 321), они населяли нѣкогда даже Акарнанію и Этолію; можетъ быть, ихъ имя служило для обозначенія многихъ народностей[4]). Наконецъ,

[1]) Ib.—за 7000 лѣтъ до Р. Х., по предположенію Петри. Ср. Furtwängler I. c. 22.

[2]) Хотя измѣренія древнихъ греческихъ череповъ еще далеко не могутъ привести къ достовѣрнымъ общимъ выводамъ, но все же они показываютъ, что въ микенскую эпоху долихоцефалы и круглоголовые жили рядомъ другъ съ другомъ на островахъ эгейскаго моря въ Троадѣ и Греціи.

[3]) Maspéro, Hist. ancienne des peuples de l'orient classique II, 462 сл.

[4]) Busolt, Griech. Gesch. (1893) I, 183 сл. E. Meyer, Gesch. d. Alterthums (1893) II, § 38.

пеласги представляютъ изслѣдователю наибольшее количество трудно рѣшимыхъ загадокъ. Сами греки считали ихъ первобытными аборигенами Греціи, вышедшими изъ земли, и отводили имъ значительную роль въ своихъ миѳическихъ генеалогіяхъ — настолько, что анализъ этихъ генеалогій привелъ такого ученаго, какъ Э. Мейеръ, къ сомнѣнію въ самомъ существованіи этого пранарода[1]). Но если съ V вѣка, или даже ранѣе, всякое древнее поселеніе могло притязать на пеласгическое происхожденіе и „пеласги“ дѣлаются такимъ же общимъ наименованіемъ всего доисторическаго населенія Греціи, какимъ сдѣлались „эллины“ въ историческія времена, то это не мѣшаетъ видѣть во многихъ преданіяхъ о пеласгахъ нѣкоторыя реальныя воспоминанія о доисторическомъ населеніи Греціи, оставившемъ по себѣ осязательные слѣды. Далѣе, едва ли возможно сомнѣваться и въ существованіи пеласговъ какъ *особой народности*, извѣстной въ эпоху Гомера и послѣ него. Правда, слѣды ихъ довольно запутаны: Гомеръ упоминаетъ о нихъ и среди малоазіатскихъ союзниковъ троянцевъ (Il. X, 428), и среди племенъ, населяющихъ Критъ (Od. XIX, 177); онъ говоритъ о „пеласгическомъ“ Зевсѣ въ Додонѣ (Эпиръ) и о „пеласгическомъ“ Аргосѣ въ Ѳессаліи (Il. II, 681), а у Гесіода уже аркадскій Ликаонъ является сыномъ Пеласга (fr. 68, Kinkel). По Геродоту, который вообще видѣлъ въ пеласгахъ древнѣйшее варварское населеніе Греціи, остатки этой доисторической народности уцѣлѣли въ Пропонтидѣ и Лемносѣ, причемъ эти лемнійскіе пеласги жили будто бы нѣкогда въ Аттикѣ близъ Гиметта (VI, 136—140[2]), а при Ѳукидидѣ они составляли большую часть населенія аѳонскаго полуострова (IV, 109). Любопытнѣе всего, что эти загадочные лемнійскіе пеласги древними и новыми историками отожествляются съ „тирсенами“ или этрусками. Но какъ и когда эти этруски попали въ Малую Азію и на Эгейскіе острова и были ли они дѣйствительно этрусками или пеласгами, или и тѣмъ и другимъ въ одно и то же время, — объ этомъ мнѣнія расходятся[3]).

Частные вопросы объ отдѣльныхъ преданіяхъ или слѣдахъ, свидѣтельствующихъ о присутствіи въ доисторической Греціи варварскихъ, т.-е. не греческихъ, племенъ, могутъ рѣшаться различнымъ

---

[1]) Forschungen z. alten Gesch. (1892) I. Осторожнѣе Бузольтъ I, 163 сл.

[2]) Busolt I, 171 указываетъ факты, заставляющіе предполагать какое-то историческое зерно въ этомъ преданіи, несмотря на тенденціозность позднѣйшей легенды.

[3]) Ib. I, 172; ср. E. Meyer, Gesch. d. Alt. II, стран. 467 и Hall, Oldest Civilis. 171 слѣд.

образомъ. Но въ общемъ, данныя, добытыя за послѣднее время антропологіей, лингвистикой и археологическими изслѣдованіями, заставляютъ рѣшительно склониться къ признанію, что до пришествія арійцевъ Греція была занята инымъ, не-арійскимъ населеніемъ, все равно называть ли его малоазіатскимъ, „пеласгическимъ“ или эгейскимъ.

Какимъ внѣшнимъ культурнымъ вліяніямъ подвергалось эгейское населеніе, подъ какими воздѣйствіями сложилась ихъ культура, составляющая подпочву микенской культуры? Несомнѣнныхъ слѣдовъ какого-либо *прямого* ассиро-вавилонскаго вліянія въ халколитическій періодъ не обнаружено, хотя при состояніи нашихъ знаній это еще не служитъ доказательствомъ отсутствія такого вліянія. Мы говорили уже о древнихъ нагихъ статуэткахъ въ до-микенскихъ могилахъ, но мы уже видѣли, какъ сложенъ вопросъ о ихъ происхожденіи. Открытія послѣдняго времени показываютъ, что эта богиня существовала въ Кипрѣ и Малой Азіи до финикійцевъ. Повидимому, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ очень древнимъ до-семитскимъ культомъ, быть можетъ аналогичнымъ съ культомъ до-семитскаго (сумерійскаго) населенія Вавилоніи[1]). Но финикійцы были далеко не единственными и не первыми посредниками древняго культурнаго вліянія Вавилоніи. Оно проникаетъ въ Малую Азію уже въ половинѣ третьяго тысячелѣтія, а Сирія и Палестина, повидимому, испытали его еще ранѣе, не только до переселенія евреевъ, но, можетъ-быть, и до переселенія финикійцевъ, что позволяетъ многимъ думать, что оно сказывалось и въ Гисарликѣ, Кипрѣ и на Эгейскомъ морѣ помимо финикійцевъ.

Слѣды сношеній съ Египтомъ въ эти отдаленныя времена несравненно болѣе ясны. Вазы до-микенскаго издѣлія находятся вмѣстѣ съ скарабеями XII и XIII династіи (2000—2500) какъ въ Египтѣ, такъ и на островѣ Критѣ. Помимо обычнаго кружного пути — черезъ острова на Кипръ и далѣе, вдоль береговъ Сиріи, повидимому, уже въ эпоху ранняго дворца существовалъ прямой путь изъ Крита въ Египетъ. Этого мало: если вѣрить проф. Петри и Эвансу, существуютъ факты, заставляющіе признать сношенія между Критомъ

[1]) Ср. ст. Aphrodite Dümmler'a у Pauly Wissowa I, 2761, Ohnefalsch-Richter Arch. Jahrb. 1886, 131 и E. Meyer, Gesch. d. A. I, 166, 222. S. Reinach въ La sculpture en Europe avant les influences greco-romaines (1896) и въ статьѣ „О нагихъ богиняхъ въ восточномъ и греческомъ искусствѣ“ (Revue archéologique 1895, 367—94) стремится не только отстоять самостоятельное „эгейское“ происхожденіе этой богини, но даже доказать, что древнѣйшему вавилонскому искусству типъ нагой богини былъ чуждъ — мнѣніе, которое однако оспаривается на основаніи многихъ вавилонскихъ цилиндровъ.

развитія греческой мысли, которая постепенно пришла къ такой идеалистической гипотезѣ. Религіозное ученіе о Логосѣ есть результатъ *религіознаго опыта* — вѣры въ откровеніе, въ Бога, сказывающагося въ словахъ Христовыхъ, вѣры въ личность Христа, какъ въ самое слово Божіе, т.-е. полное воплощеніе и раскрытіе Бога въ человѣкѣ. Несмотря на это существенное отличіе, между философской и богословской концепціями существуетъ несомнѣнный параллелизмъ. Философы либо отожествляли свой Логосъ съ Божествомъ, либо видѣли въ немъ эманацію Божества: нѣкоторые изъ философовъ, полемизировавшихъ съ зародившимся христіанствомъ (Цельсъ, неоплатоники) подобно Филону называли Логосъ „Сыномъ Божества". Съ другой стороны, и богословы видѣли въ совершенномъ откровеніи и воплощеніи Божества конечную цѣль, а слѣдовательно и творческое начало міра. („Имъ же вся быша"). Поэтому въ развитіи христіанскаго богословія естественно встрѣтились элементы религіозный и философскій [1]).

---

[1]) Смотри Heinze, „Die Lehre vom Logos in. d. gr. Philos". (Ольденбургъ 1872) и сочин. о Филонѣ по-русски — прекрасную книгу М. Муретова, „Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ" (М., 1885); затѣмъ общія сочиненія по исторіи догмата и богословія, напр. Dorner: „Lehre von d. Person Christi" (1845), или новѣйшую „Dogmengeschichte" Harnack'a.

и Родосѣ сохранились боги явно иноплеменнаго происхожденія — все старинные до-дорійскіе культы[1]). То же самое, очевидно, происходило и ранѣе, въ эпоху ахейскаго переселенія, хотя, разумѣется, это не такъ легко доказать для отдѣльныхъ случаевъ. Нагая богиня, каково бы ни было ея происхожденіе, изъ эгейскихъ могилъ переходитъ въ микенскія; туземные культы Крита, имѣющіе не-греческій характеръ, были усвоены ахейцами такъ же, какъ впослѣдствіи ихъ усвоили доряне. Равнымъ образомъ были усвоены древніе мѣстные культы, связанные съ поклоненіемъ священнымъ высотамъ, камнямъ (напримѣръ, въ Кипрѣ), деревьямъ[2]), источникамъ (напримѣръ, культъ Зевса „найоса“ или „пеласгическаго“ Зевса въ Додонѣ); наконецъ, много обрядовъ и культовъ, охотничьихъ, морскихъ, рыбачьихъ (напримѣръ, Бритомартисъ въ Критѣ, культъ Дельфина) и другихъ, были, повидимому, заимствованы греками отъ болѣе раннихъ поселенцевъ. Эти культы переносятъ насъ въ глубокую древность къ такимъ формамъ быта и семейныхъ отношеній, какихъ мы въ микенскую эпоху предполагать уже не можемъ. Мѣстный характеръ такихъ культовъ, а равнымъ образомъ и многія особенности связанныхъ съ ними преданій, постоянно наводятъ мысль о заимствованіи, при чемъ въ отдѣльныхъ случаяхъ подозрѣніе превращается въ увѣренность.

III.

Культура бронзоваго вѣка, или такъ называемая „микенская“ культура, достигаетъ своего расцвѣта въ Греціи въ половинѣ II тысячелѣтія, но начатки ея слѣдуетъ относить несравненно ранѣе — мы видѣли, что уже къ концу династіи Гиксовъ (XVIII в.) она достигаетъ высокаго развитія. Эта культура не сразу вытѣснила эгейскую и нѣкоторое время развивалась параллельно ей. Но если носителями эгейской культуры являются племена, предшествовавшія грекамъ, то, по признанію громаднаго большинства ученыхъ, носителями микенской культуры являются *греки*, и новѣйшія открытія вполнѣ подтвердили преданія греческаго эпоса и саги относительно главнѣйшихъ центровъ ея развитія.

Микенское искусство, по которому мы можемъ судить о духовной культурѣ народа, его создавшаго, есть греческое искусство, имѣющее уже всѣ своеобразныя черты, всѣ интимныя особенности, отличающія его отъ восточнаго искусства, — свободу и непосред-

[1]) E. Meyer, Gesch. d. Alterthums, II, § 183.
[2]) Cp. Evans, Mycenean Tree and pillar cult въ j. of Hell. Studies 1901, 127.

ственность, свѣжесть творчества и отсутствіе условности. Возьмемъ ли мы керамику или глиптику, архитектуру, начатки живописи и скульптуры, художественныя, ювелирныя и металлическія издѣлія,— всюду проявляются эти особенности: усвоеніе техническихъ пріобрѣтеній Востока при полномъ сохраненіи духовной самобытности — это опять-таки чисто-греческая черта, составляющая условіе совершенства греческаго искусства; „во всемъ, что греки ни заимствуютъ отъ варваровъ, они превосходятъ ихъ, доводя заимствованное до совершенства“ [1]).

„Здѣсь вѣетъ совершенно иной духъ, чѣмъ на Востокѣ,— говоритъ Фуртвенглеръ.— Здѣсь господствуютъ радость жизни и радость въ изображеніи и воспроизведеніи дѣйствительности. Тяжелая притупляющая атмосфера Востока уступила мѣсто чистому, ясному воздуху; если тамъ могли рождаться лишь символическіе типы, полные внутренняго значенія, но въ то же время неправдивые, связанные условностью, то здѣсь процвѣтаетъ жизненная передача дѣйствительности. Даже демоническое и божественное изображается здѣсь не преувеличенно сверхприроднымъ, а человѣчески просто. Здѣсь человѣкъ не стоитъ въ боязливомъ трепетѣ, въ нѣмой покорности передъ земными и небесными владыками, какъ на Востокѣ — взоръ его глядитъ довѣрчиво и свободно, наслаждаясь радостью жизни и отражая ее“.

И однако соприкосновеніе съ Востокомъ и вліяніе восточнаго искусства не подлежатъ сомнѣнію: „лишь на почвѣ, удобренной востокомъ, могъ вырости цвѣтокъ микенскаго искусства. Соприкосновеніе съ Востокомъ было необходимо, чтобы вызвать зажигающую искру, чтобы впервые доставить европейскому духу его полное художественное выраженіе“. При этомъ однако требовалось, чтобы такое соприкосновеніе не было слишкомъ близкимъ и тѣснымъ, чтобы оно не дѣйствовало подавляющимъ образомъ, какъ это случилось съ персами, которые сразу очутились въ средоточіи вавилонской культуры... Совершенно иначе складывались отношенія на Эгейскомъ морѣ: сообщенія съ Востокомъ дали знакомство съ нимъ, но самобытность не была нарушена этимъ знакомствомъ [2]).

Носителями микенской культуры были *греки*, но мы знаемъ, что эти греки не просто вытѣснили, а частію поглотили предшествовавшее имъ „эгейское“ населеніе и смѣшались съ нимъ. Эгей-

---

[1]) Слова Филиппа Опунтскаго. (Epinomis 987, D).
[2]) Furtwängler, Antike Gemmen, III, 13 сл.

ская культура переходитъ въ протомикенскую; начатки микенской культуры такимъ образомъ были даны предшественниками грековъ, которые лишь „довели заимствованное до лучшаго конца“. При этомъ именно примѣсь туземной „эгейской“ крови оказалась особенно плодотворной. Мы не думаемъ, чтобы было возможно въ самомъ микенскомъ искусствѣ различить два теченія — южное и сѣверное, какъ это предполагали нѣкоторые, такъ какъ микенскій стиль обладаетъ большой цѣлостностью и единствомъ; но намъ представляется не случайнымъ, что конецъ микенской эпохи совпадаетъ съ переселеніемъ дорянъ, и появленіемъ геометрическаго стиля, который настолько ниже микенскаго въ художественномъ отношеніи. Возрожденіе греческаго искусства послѣ перерыва и упадка, вызваннаго переселеніемъ дорянъ, опять-таки не даромъ, начинается въ Іоніи, среди *малоазіатскихъ* грековъ, находящихся въ кровномъ родствѣ съ первоначальнымъ греческимъ населеніемъ.

IV.

Итакъ, носителями микенской культуры являются греки, воспринявшіе въ себя этнографическіе и культурные элементы эгейскихъ племенъ. Но, кромѣ грековъ, причастными ей являются, повидимому, и другія племена, малоазіатскія и арійскія, какъ, напримѣръ, фригійско-ѳракійскія народности, или троянцы Гомера, или ранніе жители Крита.

Вопросъ объ этнографическихъ элементахъ микенской культуры представляется чрезвычайно сложнымъ и едва ли вполнѣ разрѣшимымъ. Новѣйшія открытія (я не говорю о гадательныхъ гипотезахъ) освѣтили до сихъ поръ только сложность этихъ элементовъ. Греческія племена въ своемъ движеніи на югъ, юго-западъ, а затѣмъ и на востокъ сталкивались въ теченіе вѣковъ съ болѣе ранними поселенцами не-арійскаго происхожденія, а можетъ-быть и съ арійцами, принадлежащими къ фригійско-ѳракійской группѣ. И тѣ, и другіе внесли свой вкладъ въ матеріальную и духовную культуру грековъ микенскаго вѣка. О „малоазіатскихъ“ или „эгейскихъ“ племенахъ мы уже говорили. Что же касается до ѳракійцевъ и фригійцевъ, то въ *историческую эпоху* греки были обязаны имъ множествомъ культовъ и боговъ: стоитъ назвать одного Діониса съ его экстатикой, чтобы понять, какъ великъ былъ вкладъ ѳракійцевъ въ религію грековъ, которая въ своемъ цѣломъ испытала на себѣ могущественное дѣйствіе этого бога. Ѳракія была также родиной Арея и родиной Музъ, а впослѣдствіи оттуда же производили древнихъ

миѳическихъ пѣвцовъ и вѣроучителей — Орфея, Мусея, Ѳамириса, Евмолпа. Однако, слѣдуетъ замѣтить, что Діонисъ, въ отличіе отъ разныхъ туземныхъ мѣстныхъ боговъ, является пришлымъ богомъ. Культъ его былъ принесенъ въ Грецію сравнительно поздно: неизвѣстно, существовалъ ли онъ въ Греціи въ микенскую эпоху. Культъ Арея, быть можетъ и существовалъ, хотя тотъ богъ войны, который изображается на микенскихъ геммахъ, могъ и не быть Ареемъ, за котораго его принимаетъ Фуртвенглеръ: копье служило иногда аттрибутомъ Зевса, а карійскій Зевсъ изображался въ видѣ двойной сѣкиры (*λάβρυς*), которая часто является въ видѣ священнаго символа на геммахъ, вазахъ и на стѣнахъ кносскаго дворца, что даже дало поводъ Эвансу отожествить его съ *лабиринтомъ* (отъ labrys)[1]). Говоря о фригійскихъ и ѳракійскихъ культахъ, нельзя не упомянуть о нѣкоторыхъ существенныхъ аналогіяхъ, отмѣченныхъ между культомъ идской матери — фригійской Кибелы и критской Реи, а также и о нѣкоторыхъ аналогіяхъ въ культѣ критскаго Зевса и нѣкоторыхъ культахъ Діониса, несомнѣнно, ѳракійскаго происхожденія. Эти аналогіи представляютъ несомнѣнныя проблемы, которыя мы здѣсь разсматривать не можемъ, но которыя едва ли не естественнѣе всего разрѣшаются при помощи гипотезы малоазіатскаго населенія, которое, несомнѣнно, населяло Малую Азію до пришествія фригійцевъ, а также и острова и Критъ до арійскаго населенія[2]).

Преданіе сохранило память о ѳракійцахъ въ Ѳессаліи, Фокидѣ, Бэотіи, Евбеѣ (Абинты Str. X, 445), Наксосѣ[3]), и мы не имѣемъ основанія утверждать, что никакихъ историческихъ фактовъ этимъ воспоминаніямъ не соотвѣтствовало. Отдѣльныя группы ѳракійцевъ легко могли быть вовлечены въ процессы переселенія греческихъ племенъ, особливо къ концу микенской эпохи, какъ на это указываетъ, повидимому, процессъ распространенія культа Діониса. Но отъ какихъ-либо рѣшительныхъ выводовъ благоразумнѣе воздержаться. *Гомеровскіе* ѳракійцы, союзники троянцевъ, славятся

---

[1]) Ошибочность этого заключенія доказывается тѣмъ, что тотъ же символъ столь же часто встрѣчается во дворцѣ Фэста той же эпохи, и тѣмъ, что легендарный лабиринтъ вовсе не былъ дворцомъ.

[2]) Kretschmer въ Einl. in die Gesch. d. gr. Sprache 194 возводитъ и тѣ и другіе культы къ до-фригійскому малоазіатскому племени, которое нѣкогда населяло и Малую Азію и острова. Ср. Evans въ J. of H. St. 1897, 374 и Willamowitz Möllendorf, Herakles (1895), 8.

[3]) О Наксосѣ ср. Busolt I, 299; о ѳракійцахъ въ связи съ культомъ Арея см. Tümpel въ Энц. Pauly-Wissowa II, 642, 644, 647.

и *чтитъ*, служитъ имъ не только за страхъ, но и за совѣсть. На ряду съ эгоистическимъ мотивомъ страха или корысти, заставляющимъ искать союза съ высшими существами, дѣйствуетъ такимъ образомъ, и безкорыстный мотивъ благоговѣнія, почтенія, благочестія — *этическій* мотивъ религіи. Если этотъ мотивъ, проявляющійся съ такой силой уже въ древнѣйшихъ памятникахъ религіозной поэзіи, и былъ незначителенъ на болѣе раннихъ ступеняхъ развитія, то все же онъ долженъ быть признанъ изначальнымъ. Разъ боги выше насъ, они невольно возбуждаютъ наше уваженіе; разъ человѣкъ испытываетъ уваженіе къ своимъ родителямъ, къ старшимъ, къ начальникамъ, онъ переноситъ его и на усопшихъ родителей, предковъ и вождей. Сообразно этому, въ религіяхъ, какъ и въ богахъ, мы наблюдаемъ какъ бы два полюса — положительный и отрицательный, поскольку духъ или божество является предметомъ страха или предметомъ поклоненія, демономъ или богомъ. Въ богѣ человѣкъ находитъ спасеніе отъ демона; въ этическомъ мотивѣ религіи онъ находитъ исцѣленіе отъ того состоянія одержимости демоническими силами, того бѣснованія, которое проявляется во многихъ культахъ, у различныхъ племенъ и народовъ, съ такою страшною силой (напр. въ религіи древней Мексики или въ нѣкоторыхъ индійскихъ культахъ). Демоническая и божественная сторона религіи развиваются параллельно; въ однихъ случаяхъ преобладаетъ одна, въ другихъ — другая. Въ греческомъ политеизмѣ за каждымъ богомъ стоитъ демонъ, каждый богъ имѣетъ свою демоническую сторону. То же видимъ мы и въ другихъ политеистическихъ религіяхъ; иногда мы встрѣчаемся съ рѣзко выраженнымъ дуализмомъ (напр. въ Персіи). Только въ абсолютномъ монотеизмѣ мы находимъ бога, какъ такового, отличнаго отъ всякаго демона и побѣдившаго все демоническое. Различіе бога отъ демона намѣчается рано, какъ только человѣкъ вступаетъ въ опредѣленный союзъ съ тѣмъ или другимъ высшимъ существомъ, изъ среды неопредѣленнаго множества духовъ, его окружающихъ. Такое существо и становится его *богомъ;* другихъ онъ боится, этого онъ чтитъ. Конечно, демаркаціонная линія между богами и демонами вначалѣ очень подвижна и неопредѣленна; дикарь можетъ мѣнять боговъ вмѣстѣ съ своими фетишами, отвергать ихъ за негодностію, въ случаѣ обнаружившейся слабости ихъ или вѣроломства. Тамъ, однако, гдѣ культъ получаетъ соціальную организацію, гдѣ божество перестаетъ быть призракомъ индивидуальнаго воображенія, гдѣ оно получаетъ собирательную реальность въ замкнутомъ кругѣ вѣрующихъ

халколитической культурой эгейскаго типа. Повидимому, эти островитяне составляли часть до-семитскаго племени, населявшаго Сирію, а можетъ быть, и Месопотамію[1]). Греки колонизовали Кипръ въ глубокой древности, что доказывается не только остатками ихъ утвари, но и языкомъ кипрскихъ грековъ: ихъ нарѣчіе всего ближе подходитъ къ аркадскому, въ которомъ сохранилось древне-пелопонесское (до-дорійское) нарѣчіе; аркадскій діалектъ въ свою очередь приближается къ группѣ „эолійскихъ“ нарѣчій, куда относится ѳессалійское, бэотійское, лесбійское. Отсюда ясно, что *колонизація Кипра произошла еще въ ту отдаленную эпоху, когда отъ Ѳессаліи до Пелопонесса господствовало одно нарѣчіе*[2]).

Кипръ находился въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Финикіей и своими мѣдными рудниками привлекалъ многочисленныхъ финикійскихъ поселенцевъ. Одного взгляда на карту достаточно, чтобы предположить, что этотъ островъ долженъ былъ находиться всецѣло въ сферѣ финикійскаго вліянія. Кипръ служилъ главнѣйшею станціей торговаго пути между Египтомъ и Грецією, а также и главнѣйшимъ пунктомъ встрѣчи запада съ семитскимъ востокомъ, потому что, какъ намъ извѣстно изъ писемъ Тель-эль-Амарны, въ XV в. вся Сирія находилась въ сферѣ вліянія вавилонской культуры, которая и ранѣе пустила тамъ глубокіе корни. Не естественно ли, что въ эту эпоху финикійцы должны были стать посредниками между Египтомъ и Кипромъ?

Между тѣмъ и въ Кипрѣ роль финикійцевъ представляется въ началѣ весьма ограниченной. Во-первыхъ, въ настоящее время на основаніи Амарнскихъ писемъ дѣлается выводъ, что въ XV в. финикійскихъ поселеній здѣсь еще не было вовсе[3]). Во-вторыхъ, если бы финикійцы впослѣдствіи имѣли въ Кипрѣ преобладающее вліяніе, то мѣстныя могилы микенской эпохи должны бы были изобиловать предметами финикійскаго ввоза, чего безусловно нѣтъ. Микенскія вещи встрѣчаются сравнительно рѣдко и къ тому же относятся къ сравнительно позднему періоду. Въ микенскую эпоху кипрская керамика имѣла самостоятельное развитіе: ея продукты были выше сирійскихъ и финикійскихъ, такъ что они вывозились въ Сирію и Финикію, хотя и въ ограниченномъ количествѣ. Мало того: крашеныя кипрскія вазы были распространены по мало-азіатскому по-

---

[1]) Ср. Dümmler у Pauly-Wissowa I, 2761, Ohnefalsch-Richter въ Arch. Jahrb. 1886, 131, E. Meyer, Gesch. d. A. I, 166, 222.
[2]) Ib. II, §§ 142—147. Busolt I, 318 сл.
[3]) E. Meyer въ Aegyptiaca, Festschr. f. Ebers 1897, 65.

бережью вплоть до Трои во второй половинѣ второго тысячелѣтія. Восточное вліяніе въ это время совершенно отступаетъ назадъ[1]). Микенскій стиль проникаетъ въ Кипръ сравнительно поздно, но зато удерживается дольше, чѣмъ въ континентальной Греціи[2]), и лишь въ послѣ-микенскія времена, вѣроятно къ VIII в., вырождается въ *смѣшанный стиль*, въ которомъ проявляются восточные мотивы. „Смѣшанная“ кипрская культура возникаетъ такимъ образомъ лишь *послѣ* переселенія дорянъ и созрѣваетъ въ эпоху ассирійскаго завоеванія. Однако еще тогда греческое населеніе Кипра сохраняетъ господствующее положеніе: оно занимаетъ всѣ плодородныя поля и долины острова, и постепенно въ руки его переходятъ и приморскіе города, такъ что въ началѣ VII в. въ эпоху Асархадона изъ десяти мѣстныхъ князей девять носятъ греческія имена. Любопытна еще одна подробность: послѣ того, какъ вся Греція приняла финикійскій алфавитъ, кипрскіе греки пользовались особымъ видомъ силлабическаго письма, которое производили отъ еще болѣе древней системы, аналогичной критскимъ письменамъ[3]).

Принимая во вниманіе всѣ эти обстоятельства, мы склонны раздѣлять мнѣніе тѣхъ археологовъ, которые отрицаютъ финикійское вліяніе въ образованіи микенской культуры или признаютъ его въ высшей степени ограниченнымъ и позднимъ. И если вліяніе вавилонской культуры сказывалось такъ или иначе (напр., хотя бы въ глиптикѣ, которая, несомнѣнно, родилась въ Вавилоніи), то мы должны признать и другихъ посредниковъ этого вліянія — въ азіатскихъ и эгейскихъ племенахъ, помимо финикійцевъ и до нихъ.

Если ихъ роль въ области матеріальной культуры Греціи была незначительна, то въ области духовной она была еще меньшей, даже въ поздне-микенскую эпоху, — что противорѣчитъ воззрѣніямъ, еще такъ недавно пользовавшимся общимъ распространеніемъ.

Самымъ значительнымъ вкладомъ финикійцевъ въ религію грековъ издавна считался культъ Афродиты-„Киприды“: по свидѣтельству Геродота, наиболѣе древнее и чтимое въ Греціи святилище Афродиты на островѣ Киѳерѣ было тоже основано финикійцами. Но значеніе Кипра и Киѳеры еще не слѣдуетъ преувеличивать: пусть семитское вліяніе сказалось и здѣсь и тамъ, — это еще не значитъ, чтобы Афродита была финикійской Астартой. Древніе культы ея мы находимъ въ Ѳессаліи, Эоліи, Бэотіи, Аттикѣ, Аркадіи, Аргосѣ;

[1]) Furtwängler, Antike Gemmen III, 18.
[2]) Hall l. c. 63 сл. 266.
[3]) Ib. 265.

по всей вѣроятности, она была занесена на Кипръ первыми греческими колонистами и тамъ подверглась семитическому вліянію. Или же, скорѣе, древнѣйшая туземная богиня-мать, которая была чтима кипрскими островитянами, сродными первоначальному досемитскому населенію Сиріи, была впослѣдствіи чтима и греческими и финикійскими переселенцами въ качествѣ главнаго мѣстнаго божества[1]). При этомъ легко совершилось смѣшеніе обряда. Одни чтили эту богиню какъ Астарту, другіе какъ Афродиту. Замѣтимъ, что въ Пафосѣ она не изображалась въ видѣ женской фигуры, одѣтой или раздѣтой: ей поклонялись въ видѣ священнаго коническаго камня[2]).

Финикійцамъ можно приписать культъ Адониса, связанный съ культомъ Киприды и извѣстный въ Греціи уже въ VI в. Но, во-первыхъ, это сравнительно поздняя дата, а во-вторыхъ, если бы онъ и былъ извѣстенъ гораздо ранѣе, то еще неизвѣстно, отъ кого онъ проникъ къ малоазіатскимъ грекамъ, — отъ финикійцевъ, отъ кипріотовъ или отъ карійцевъ, среди которыхъ онъ также былъ распространенъ; слѣдуетъ вообще имѣть въ виду указаніе Аѳенея, что греческіе поэты и писатели часто смѣшиваютъ Финикію съ Каріей (IV, 174).

Любопытно происхожденіе этого смѣшенія[3]). Фойниксъ, „багровый", есть имя стариннаго греческаго божества, которое было чтимо въ Критѣ, на Киѳерѣ и, кажется, въ Коринѳѣ. По всей вѣроятности, это былъ солнечный богъ, родиной котораго является Фойнике — „багряная" страна востока. Со временемъ культъ этого бога захудалъ; онъ обратился въ героя, подобно множеству другихъ греческихъ боговъ; а вмѣстѣ съ этимъ „царемъ Финикомъ", или Фениксомъ, и родина его спустилась на землю: ея имя было перенесено на восточныя земли — сперва на Карію, а потомъ на страну сидонцевъ, совершенно такъ же, какъ миѳическое названіе страны свѣта, *Ликія*, было перенесено на опредѣленную страну Малой Азіи, жители которой считались выходцами изъ Крита.

---

[1]) Ср. Dümmler въ R. E. Pauly-Wissowa, ст. Aphrodita.

[2]) Tacit. hist. 2, 3. Голуби, священныя птицы Киприды, нисколько не доказываютъ ея семитскаго происхожденія: мы находимъ ихъ въ древнемъ культѣ Діомы, матери Афродиты, въ Додонѣ (Herod. II, 55), въ древне-критскомъ культѣ (ср. Evans, Annual of the Britisch Shool at Athens VIII, p. 30), въ Кипрѣ — въ священныхъ изображеніяхъ до-финикійскаго происхожденія (Ohnefalsch-Richter, Kypros. 1893, 278 сл.). Правда, голуби являются священными животными „сирійской богини" Атаргатисъ въ Аскалонѣ. Но эта богиня не есть еще чистая Астарта. Она имѣетъ многія мѣстныя особенности, быть можетъ, объяснимыя до-финикійскимъ, аморрейскимъ культомъ.

[3]) См. Beloch. Rhein. Mus. 49 (1894). Die Phoeniker am ägäischen Meer.

Такое объясненіе происхожденія „финикійцевъ“ и царя „Финика“ въ нѣкоторыхъ миѳахъ и преданіяхъ оказывается едва ли не наиболѣе правдоподобнымъ въ виду отсутствія какихъ-либо положительныхъ данныхъ въ пользу допущенія ранней финикійской колонизаціи въ эгейскомъ морѣ и многихъ вѣскихъ соображеній противъ возможности такой колонизаціи. Фойниксъ былъ дѣйствительно критскимъ божествомъ, и мы не видимъ другого основанія приписывать его дочери Европѣ „финикійское“ происхожденіе[1]). Миѳъ о похищеніи ея Зевсомъ въ образѣ быка, точно такъ же, какъ и вообще древній культъ быка, который мы находимъ въ Критѣ и который былъ занесенъ оттуда въ другія мѣстности — даже въ Аѳины[2]), — тоже не имѣютъ въ себѣ ничего финикійскаго, хотя бы уже по одному тому, что мы не знаемъ культа быка, или Ваала въ образѣ быка, у финикійцевъ.

Помимо святилища въ Киѳерѣ[3]), финикійцамъ приписываютъ культы Геракла на Ѳасосѣ (Herod. II, 44), морского демона Меликерта на Истмѣ и Кабировъ въ Самоѳракіи. Но если даже принять свидѣтельство Геродота, невѣроятіе котораго было отмѣчено еще О. Мюллеромъ[4]), всюду въ Греціи мы знаемъ только одного *греческаго* бога-героя Геракла. Меликертъ особаго значенія не имѣетъ и происхожденіе его спорно. Еще недавно Маасъ доказывалъ, что этотъ демонъ не есть тирскій Мелькертъ, а старинный деревенскій божокъ „Медо-рѣзъ“ *(μελι-κέρτης)*[5]). Это еще лишнее доказательство того, что для объясненія именъ боговъ можно всегда предложить не одну хорошую этимологію. Во всякомъ случаѣ Меликертъ есть чисто мѣстное божество. Наконецъ, что касается Кабировъ Самоѳракіи, то финикійское происхожденіе ихъ также сомнительно. Хотя *кабиримъ* и значитъ „сильные“ по-финикійски, но все, что мы знаемъ о божествахъ, чтимыхъ въ Самоѳракіи, не позволяетъ намъ сближать ихъ съ какими-либо богами Финикіи, гдѣ мы никакихъ боговъ „кабировъ“ не знаемъ[6]).

---

[1]) E. Müller, Gesch. d. A. II, §§ 92—94.

[2]) Обрядъ буфоніи въ культѣ Зевса Поліевса, повидимому занесенный изъ Крита.

[3]) Эпонимъ этого острова Κύθηρος сынъ Финика. Культомъ этого послѣдняго на Киѳерѣ, *можетъ быть*, объясняется и легенда о „финикійскомъ“ происхожденіи мѣстнаго культа Аѳродиты.

[4]) Ср. Furtwängler въ словарѣ Рошера (I, 2142).

[5]) Maas, Griechen u. Semiten auf dem Isthmos v. Korinth (1903).

[6]) Почему бы, исходя изъ формы καειροις (Poll. 6, 23 у Рошера въ ст. megaloi theoi), не попробовать сдѣлать кабировъ карійцами — ж. р. κα(F)ειρα, откуда καFειρα?

Главное значеніе финикійцевъ усматривали въ томъ, что они служили посредниками между греками и Востокомъ, т.-е. переднеазіатской и египетской культурой. Но въ настоящее время у насъ нѣтъ данныхъ даже для того, чтобы признать за ними сколько-нибудь значительную посредническую роль въ древне-микенскія времена[1]). Самый фактъ восточнаго вліянія, не только египетскаго, но и переднеазіатскаго (черезъ Сирію), не подлежитъ сомнѣнію. Можно спорить о деталяхъ, о происхожденіи тѣхъ или другихъ архитектурныхъ формъ, мотивовъ орнамента и другихъ частностяхъ, но въ общемъ, при всей безспорной художественной самобытности греческаго генія, вліяніе Египта и переднеазіатской культуры, несомнѣнно, прежде всего въ техникѣ, но и не въ ней одной, а въ цѣломъ рядѣ мотивовъ, получившихъ оригинальную разработку въ Греціи, а главное въ той „зажигающей искрѣ", томъ толчкѣ, который пробудилъ творческія силы европейцевъ.

Въ приморскихъ племенахъ, хорошо знакомыхъ съ моремъ и посредствовавшихъ сношенія между Сиріей и Греціей, или Египтомъ и Греціей, недостатка не было: стоитъ назвать эгейскихъ островитянъ, — карійцевъ, лелеговъ, тирсеновъ, филистимлянъ, наконецъ самихъ грековъ. Сношенія съ Востокомъ, какъ отмѣчаетъ Фуртвенглеръ, были не только пассивныя, но и активныя, не только оборонительныя, но и наступательныя. Мы видѣли, что уже къ концу династіи Гиксовъ греческое оружейное искусство вызываетъ подражаніе въ Египтѣ. Если отдѣльные египетскіе предметы находятся въ микенскихъ раскопкахъ, то микенскія и даже до-микенскія вазы въ несравненно большемъ количествѣ находятся въ египетскихъ гробницахъ. Въ XIII и XII в. эгейскія племена совершаютъ нашествія на Египетъ, и среди этихъ племенъ узнаютъ дарданцевъ, данайцевъ, ахеянъ *(акайуша)*. Чѣмъ было вызвано это движеніе, мы не знаемъ, точно такъ же какъ мы не знаемъ, гдѣ оно началось; но оно имѣло характеръ переселенія народовъ, которое отозвалось не только на востокѣ и на западѣ. Многіе сближаютъ его съ переселеніемъ дорянъ, и несомнѣнно, что это послѣднее было лишь однимъ изъ моментовъ того процесса передвиженія народовъ, которое наблюдается съ XIII в. въ восточной части средиземноморскаго бассейна и, повидимому, отозвалось и на западѣ[2]).

Къ вопросу о значеніи отдѣльныхъ малоазіатскихъ народностей въ эти времена слѣдуетъ относиться съ величайшею осторожностью.

---

[1]) Furtwängler, Antike Gemmen III, 19.
[2]) Ср. Willamowitz Heracles (1845) I, и слѣд.

надъ пандемоніумомъ языческаго міра древности принадлежала *христіанству* — религіи, явившейся завершеніемъ еврейскаго монотеизма, исполненіемъ завѣта, заключеннаго Богомъ съ праотцами Израиля. Только Христосъ исцѣлилъ человѣчество отъ той демономаніи, которою оно было одержимо въ язычествѣ. Вся культура европейскаго человѣчества зиждется на этой великой духовной побѣдѣ. Правда, язычество было побѣждено не сразу и не вполнѣ, оно проникло впослѣдствіи и въ христіанство, искажая его въ цѣломъ рядѣ исторически сложившихся формъ его; но это не мѣняетъ дѣла, поскольку въ самомъ Христѣ и въ Его ученіи заключается внутреннее основаніе для борьбы со зломъ, для очищенія и преобразованія христіанской жизни.

вѣйшія раскопки проф. Дерпфельда обнаружили микенскій „городъ“ на Левкадѣ, которую этотъ ученый на основаніи чрезвычайно вѣскихъ соображеній отожествляетъ съ Итакой Одиссея. Во главѣ отдѣльныхъ государствъ стояли чрезвычайно могущественные князья или цари, о власти которыхъ свидѣтельствуютъ ихъ сокровища и грандіозныя сооруженія. Колонизація острововъ и Малой Азіи началась, повидимому, задолго до переселенія дорянъ и была вызвана не упадкомъ или внѣшнимъ пораженіемъ, а, какъ это обыкновенно бываетъ, процвѣтаніемъ и богатствомъ страны, избыткомъ населенія[1]). Мы уже указывали, что колонизація Кипра произошла въ ту отдаленную эпоху, когда отъ Θессаліи до Пелопонесса (черезъ Бэотію) господствовало *одно нарѣчіе;* а Кипръ, очевидно, не могъ быть первою изъ греческихъ колоній. Все это должно было придавать греческой исторіи микенскаго вѣка своеобразный отпечатокъ, отличный отъ позднѣйшей эпохи. Сравнительно съ послѣдующею обособленностью и раздробленностью греческихъ племенъ, государствъ и мѣстныхъ говоровъ важно отмѣтить единство говора на сѣверѣ и югѣ Греціи и существованіе крупныхъ политическихъ центровъ, которое заставляетъ предполагать и существованіе могущественныхъ гегемоній.

Раннимъ культурнымъ и политическимъ центромъ Греціи былъ Критъ. Мы уже видѣли, въ какой глубокой древности начинается его культура и какъ мало-по-малу она возвышается, просвѣтляется искусствомъ, создаетъ могущественную государственную власть и въ теченіе вѣковъ строитъ одни дворцы надъ другими, при чемъ основанія древнѣйшихъ дворцовъ восходятъ, повидимому, еще къ третьему тысячелѣтію до Р. Х., и уже до-микенскій камаресъ достигаетъ въ своемъ родѣ совершенства, которое „не было никогда превзойдено въ исторіи керамическаго искусства“.

Повидимому, смѣна дворцовъ и смѣна стилей, появленіе новаго „микенскаго стиля“ вмѣстѣ съ новымъ дворцомъ должны имѣть значеніе историческихъ документовъ, свидѣтельствующихъ о завоеваніи, о появленіи въ Критѣ новой „микенской“ расы. Но мы уже говорили о томъ, до какой степени такого рода заключенія непрочны, въ особенности тамъ, гдѣ самый матеріалъ еще далеко не весь раскрытъ и обслѣдованъ. Въ общемъ однако мы не рискуемъ ошибиться, признавъ, что въ Критѣ повторился тотъ же процессъ, что и во всей Греціи; сначала онъ былъ *всецѣло* занятъ варварскимъ,

---

[1]) E. Meyer Gesch. d. A. §§ 138—161; Busolt, Gr. Gesch. I § 38.

всего міра, для всѣхъ народовъ. Оно опредѣляется прежде всего *отрицательно*, какъ судъ и осужденіе, обличеніе и ниспроверженіе всѣхъ безбожныхъ языческихъ царствъ и вмѣстѣ съ тѣмъ всей человѣческой неправды и беззаконія. Этотъ судъ, по своей универсальности, касается не однихъ язычниковъ, враговъ Израиля: онъ начинается съ дома Израиля, и, съ этой точки зрѣнія, всѣ историческія катастрофы, постигающія народъ Божій, представляются знаменіями суда Божія, который оправдывается самою вѣрою Израиля, является божественно-необходимымъ. Съ другой стороны, конечная реализація царства опредѣляется *положительно*, какъ *спасеніе* и *жизнь*, какъ обновленіе, касающееся духовной природы человѣка и самой внѣшней природы. Во время плѣненія вавилонскаго и послѣ него эсхатологія евреевъ получаетъ особенно глубокое и богатое развитіе, вмѣстѣ съ *мессіаническими чаяніями*. Со II в. въ апокалиптической литературѣ съ нею соединяются вѣрованія и представленія о личномъ безсмертіи и загробномъ возмездіи. Различные памятники этого періода отличаются разнообразіемъ представленій; можно говорить объ апокалиптическихъ *преданіяхъ*, а не объ апокалиптическомъ преданіи. Одни памятники говорятъ о личномъ Мессіи, о воскресеніи мертвыхъ, о пророкѣ послѣднихъ временъ; другіе объ этомъ умалчиваютъ. Тѣмъ не менѣе, постепенно вплоть до христіанскихъ временъ (и впослѣдствіи) вырабатывается опредѣленный комплексъ апокалиптическихъ представленій, которыя вошли и въ христіанскую эсхатологію. Изучая систематически, начиная со II в. до Р. Хр., представленія евреевъ о „послѣднихъ вещахъ“, можно принять слѣдующую схему: 1) скорби и казни, бѣдствія и знаменія послѣднихъ временъ, видимое торжество язычниковъ, нечестивыхъ и беззаконныхъ, крайнее напряженіе зла и неправды, предшествующее „концу“ (безусловная черта всѣхъ апокалипсисовъ); 2) въ широкихъ кругахъ распространенное ожиданіе пророка, предтечи, великаго „дня Господня“, Иліи (Малахія; Втор. 18, 15; Мѳ. 16, 14; Іоан. 6, 14); 3) появленіе самого Мессіи (не во всѣхъ памятникахъ), послѣдняя борьба вражьихъ силъ противъ царства Божія и побѣда надъ ними десницей Мессіи или самого Бога; во главѣ вражьихъ силъ помѣщается иногда богопротивный царь, (впослѣдствіи — антихристъ) или самъ Веліаръ; 4) судъ и спасеніе, обновленіе Іерусалима, чудесное собраніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля и начало благодатнаго царства въ Палестинѣ, которое имѣетъ продлиться 1000 (иногда 400) лѣтъ, — такъ называемый *хиліазмъ;* передъ началомъ этого „тысячелѣтняго царства“ праведные имѣютъ вос-

черезъ какихъ-нибудь восемь или девять сотъ лѣтъ позднѣе этой фрески“ [1]). Столь же замѣчательны и остатки пластики. Нечего говорить, что и они, какъ и всѣ произведенія той эпохи, безконечно оставляютъ за собой первые шаги „архаическаго“ искусства VII в., невольно напоминая миѳы о Дедалѣ — первомъ греческомъ художникѣ при дворѣ Миноса. Къ удивленію, легенды о баснословномъ реализмѣ его искусства, находятъ себѣ нѣкоторое подтвержденіе въ новѣйшихъ находкахъ, въ особенности въ превосходныхъ статуэткахъ изъ слоновой кости, а также и въ нѣкоторыхъ гипсовыхъ рельефахъ: лѣпка членовъ и мускуловъ, свобода движеній показываютъ не только художественную мощь, но и продолжительное художественное развитіе; натурализмъ изображенія, спускающійся до такихъ подробностей, какъ обозначеніе жилъ на рукахъ, является болѣе сроднымъ итальянскому ренессансу, нежели классической древности [2]). Описывая голову быка, уцѣлѣвшую на одномъ изъ рельефовъ, Эвансъ замѣчаетъ, что она въ высокой степени сочетаетъ величіе и натурализмъ: „можно сказать безъ преувеличенія, что никогда *позднѣйшее классическое искусство* не создало изображенія быка, въ одно и то же время столь мощнаго и столь вѣрнаго“. Невольно вспоминается легенда о коровѣ Дедала, сдѣланной по заказу супруги Миноса, Пасифаи...

Мы и сейчасъ еще не въ состояніи оцѣнить все дѣйствительное значеніе Крита въ ранней исторіи Греціи. Но та крупная роль, которую онъ игралъ въ древнѣйшей греческой цивилизаціи, была подозрѣваема и ранѣе новѣйшихъ открытій. Такъ, Группе, независимо отъ нихъ, на основаніи анализа преданій о происхожденіи отдѣльныхъ греческихъ культовъ и ихъ исторической географіи призналъ Критъ колыбелью греческой религіи. Аргументы его весьма запутанны и нерѣдко шатки, а постоянное искаціе сиро-финикійскихъ вліяній прямо ошибочно [3]). Но происхожденіе многихъ и при-

---

[1]) Annual VI (1899—1900), 15. Ср. тамъ же стран. 47 описаніе фресокъ миніатюръ, напоминающихъ аѳинскіе лекиты, но „несравненно болѣе совершенныхъ“ по живости изображаемыхъ группъ.

[2]) Ср. Отчеты Эванса въ Ann. Br. Sch. VI, VII и VIII passim и его же отзывъ въ J. H. St. 1901, 336.

[3]) Самъ Группе считаетъ, однако, что, помимо „случайныхъ и бурныхъ“ восточныхъ вліяній на Грецію, „существовало въ общемъ лишь *очень немного путей*, посредствомъ которыхъ греческая культура въ древнѣйшихъ своихъ слояхъ могла подвергаться оплодотворяющему воздѣйствію культурныхъ государствъ Востока“: онъ разумѣетъ вліяніе филистимлянъ и финикійцевъ въ Критѣ и вліяніе финикійцевъ въ Вост. Бэотіи (Gr. Mythol. и Religionsgesch. I, 379). Послѣ сказаннаго намъ нѣтъ надобности останавливаться на разборѣ этой теоріи.

томъ важнѣйшихъ греческихъ культовъ дѣйствительно связывается съ Критомъ въ позднѣйшихъ преданіяхъ. Критъ, родина Зевса, былъ также родиной дельфійскаго и елевсинскаго культа и связывался многочисленными священными преданіями съ Лаконіей, Аркадіей, Арголидой, Эвбеей, Эгиной, Аттикой, Кикладами, Θессаліей и даже Троадой. И каковы бы ни были наши выводы о степени достовѣрности отдѣльныхъ преданій о происхожденіи тѣхъ или другихъ культовъ, самый фактъ чрезвычайно ранняго преобладанія Крита въ культурной области угадывался уже ранѣе раскопокъ, которыя столь неожиданно подтвердили античныя преданія и догадки современныхъ ученыхъ.

Въ виду всего этого мы не можемъ оставлять безъ вниманія преданія древнихъ о Миносѣ, легендарномъ основателѣ и представителѣ могущественнаго Кносскаго царства, который былъ уже полумиѳической личностью въ эпоху, когда микенскіе цари еще продолжали существовать[1]).

VII.

Согласно преданіямъ[2]), Миносъ былъ первымъ изъ грековъ, основавшимъ талассократію, — морское владычество на эгейскомъ морѣ. Его царство простиралось не только на большую часть острова Крита, но и на Киклады, вплоть до береговъ Азіи, такъ что море къ сѣверу отъ Крита называлось Миносовымъ моремъ, а тѣ острова, откуда онъ изгналъ карійцевъ и гдѣ онъ сажалъ князьями своихъ сыновей, назывались миноидами. Съ континентальными карійцами онъ былъ въ дружбѣ, набиралъ изъ нихъ наемниковъ и при ихъ помощи велъ успѣшную борьбу съ морскими разбойниками, — островными карійцами или лелегами. При этомъ онъ колонизовалъ многія Киклады и нѣкоторыя мѣстности въ Малой Азіи. Насколько *вѣрны* эти преданія, мы не знаемъ, но во всякомъ случаѣ они чрезвычайно *правдоподобны*. Кносское царство, несомнѣнно, существовало, вело широкую морскую торговлю отъ Троады до береговъ Сиріи и Египта и обладало могущественнымъ вліяніемъ, простиравшимся на Грецію и острова. Далѣе, это обширное морское владычество, вмѣстѣ съ торговлей Крита, предполагаетъ прежде всего укрощеніе разбоевъ со стороны островитянъ, — замиреніе моря и усмиреніе пиратовъ, болѣе опасныхъ для древнихъ моряковъ, чѣмъ самыя бури и противные вѣтры. Съ развитіемъ торговли и морского владычества,

[1]) Ср. Hall l. стран. 209.
[2]) См. статью Helbig'a Minos въ словарѣ Рошера, гдѣ указаны тексты.

съ покореніемъ островитянъ связывается колонизація, и весьма возможно, что Критъ, какъ передовая держава микенскаго вѣка, игралъ въ колонизаціонномъ движеніи значительную роль.

По преданію, Миносъ подчинилъ себѣ большую часть Крита, который до грековъ былъ весь занятъ варварами (Her. I, 173); и вотъ въ эпоху его владычества рядъ племенъ выселяется въ Азію не только съ острововъ, откуда онъ ихъ изгналъ, но и изъ самаго Крита — отчасти карійцы, затѣмъ термилы или трамилы, которые поселились въ Ликіи подъ предводительствомъ Сарпедона, брата Миноса[1]). Упоминается еще эмиграція какихъ-то радамановъ, эпонима которыхъ вѣроятно слѣдуетъ видѣть въ другомъ братѣ Миноса, Радамантѣ; этого соправителя своего, который также пользовался славой мудраго законодателя, Миносъ сослалъ будто бы въ отдаленнѣйшія мѣста своего царства (Diod. V, 84). Укажемъ, наконецъ, на филистимлянъ, которые до сихъ поръ считаются выходцами изъ Крита и которые появляются въ Египтѣ и Палестинѣ въ поздне-микенскія времена, при Рамсесѣ III. хотя, можетъ быть, тотъ Кафторъ, изъ котораго они себя производили, слишкомъ рѣшительно отожествляется съ Критомъ[2]).

Во всякомъ случаѣ эмиграція изъ Крита и Кикладскихъ острововъ въ эпоху основанія, процвѣтанія и усиленія Кносскаго царства, которое естественно предполагаетъ завоеванія, не представляетъ ничего невѣроятнаго. Возможно и то, что до „Миносова“ царства существовали и другія, съ которыми оно вступило въ борьбу. По преданію, Миносъ основалъ множество городовъ на своемъ островѣ, при чемъ главнѣйшими изъ нихъ были: Кидонія, Кноссъ и Фэстъ (Diod. V, 18, Str. X, 4, 8): раскопки показали, что два послѣдніе были дѣйствительно царскими резиденціями, при чемъ и здѣсь, и тамъ, подъ развалинами колоссальныхъ микенскихъ дворцовъ обнаружены остатки другихъ болѣе древнихъ разрушенныхъ дворцовъ съ утварью „ранне-миносоваго“, т.-е. соб. домикенскаго, камареса. Но и помимо этихъ столицъ эпосъ помнитъ о „сотнѣ“

---

[1]) Свидѣтельство Геродота (I 173, VII, 94) подтверждается ликійскими надписями, гдѣ встрѣчается форма trmmli, см. Hall, 87.

[2]) Фуртвенглеръ (l c. 66) настолько увѣренъ въ этомъ тожествѣ, что въ самомъ Гоніаѳѣ видитъ греческаго воина въ мѣдныхъ доспѣхахъ микенскаго вѣка! Ср. Hall, въ его статьѣ The peoples of the sea въ Ann. of br. Sch. VIII, Guthe въ Herzog Real Enc. X (3 Aufl.). Kaphtor, а также статьи о библейскомъ *Кафторѣ* и *филистимлянахъ* въ превосходной англійской Encyklop. Biblica. (G. F. Moore). Было даже высказано смѣлое, хотя и недоказанное предположеніе, что финикійскій алфавитъ развился изъ линейнаго письма, вынесеннаго филистимлянами изъ Крита.

ковъ, но усвоенное и православными. Эсхатологія западной церкви обогатилась ученіемъ о чистилищѣ. Средневѣковая догматика схоластически разработала всѣ частные вопросы о „послѣднихъ вещахъ“; въ „Summa Theologiae“ Ѳомы Аквинскаго можно найти подробныя свѣдѣнія о различныхъ отдѣлахъ загробнаго міра, о мѣстопребываніи праотцовъ, дѣтей, умершихъ до крещенія, о лонѣ Авраама, о судьбѣ души послѣ смерти, объ огнѣ чистилища, о воскресеніи тѣлъ и т. д. Художественное выраженіе этихъ воззрѣній мы находимъ въ „Божественной Комедіи“ Данта, а у насъ — въ апокрифической литературѣ о раѣ и адѣ, хожденіяхъ по мукамъ и проч., которая тянется въ теченіе долгихъ вѣковъ и начатки которой слѣдуетъ искать въ раннихъ апокрифическихъ апокалипсисахъ. Современная мысль относится къ эсхатологіи индиферентно или отрицательно; тѣ изъ проповѣдниковъ христіанства, которые стремятся приспособить его къ требованіямъ современной мысли, дабы открыть ему широкій доступъ въ кругъ интеллигенціи, нерѣдко совершенно искренно силятся представить эсхатологію какъ случайный придатокъ христіанства, какъ временный и преходящій моментъ, какъ нѣчто привнесенное въ него извнѣ тою исторической средою, въ которой оно возникло. Уже для греческой интеллигенціи эсхатологія апостола Павла служила соблазномъ, какъ мы видимъ это по впечатлѣнію, произведенному его рѣчью передъ ареопагомъ: „когда же они услыхали о воскресеніи мертвыхъ, они стали насмѣхаться, а другіе сказали: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время“ (Дѣян. 17, 32, ср. 24, 25). Тѣмъ не менѣе, и теперь всякій добросовѣстный историкъ, научно изучающій исторію христіанства, вынужденъ признать, что христіанство, какъ таковое, т.-е. какъ вѣра во *Христа, Мессію* Іисуса, необходимо отъ начала было связано съ эсхатологіей, составлявшей не случайный придатокъ, а существенный элементъ евангелія царства. Не отказываясь отъ самого себя, христіанство не можетъ отказаться отъ вѣры въ Богочеловѣчество и въ царство Божіе, въ конечную, совершенную побѣду, реализацію Бога на землѣ, — отъ вѣрованія, выраженнаго апостоломъ въ 1 Кор. 15, 13 слѣд. Отдѣльные образы христіанской эсхатологіи можно объяснять исторически, но основная идея ея, засвидѣтельствованная жизнью и смертью *Христа* Іисуса и всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, начиная съ молитвы Господней, представляетъ и до сихъ поръ жизненный вопросъ христіанства — вѣры „во Единаго Бога Отца Вседержителя“. Есть ли міровой процессъ безначальный, безконечный, безцѣльный и безсмысленный, чисто стихійный процессъ, или же онъ

имѣетъ разумную конечную цѣль, абсолютный (т.-е. на религіозномъ языкѣ божественный) конецъ? Существуетъ ли такая цѣль или абсолютное благо (т.-е. Богъ) и осуществимо ли это благо „во всемъ“ (царство небесное — Богъ все во всемъ), или же природа представляетъ *вѣчную* границу для его осуществленія и само оно является лишь субъективнымъ, призрачнымъ идеаломъ? У христіанства возможенъ на это лишь одинъ отвѣтъ.

нявшіе своеобразныя архаическія черты, всего ярче свидѣтельствуютъ о греческой національности критскаго царства, хотя, какъ уже сказано, смѣшеніе національностей, которому неизбѣжно соотвѣтствовалъ и религіозный синкретизмъ, совершалось здѣсь въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ гдѣ-либо.

Въ болѣе позднюю микенскую эпоху, когда гегемонія перешла къ аргивскимъ князьямъ (XIII или XII в.?), Критъ все-таки остается однимъ изъ главныхъ культурныхъ и политическихъ центровъ Греціи, и его „сто городовъ“ все еще подвластны кносскимъ князьямъ, Идоменею и Меріону, которые, послѣ Агамемнона и Нестора привели подъ Трою наибольшее количество кораблей. Въ Иліадѣ указывается близкая родственная связь между аргивскими и критскими князьями (III, 230 сл.): Эропе, мать Менелая и Агамемнона, является внучкою Миноса.

Къ концу микенскаго періода значеніе Крита быстро падаетъ. Его „сто городовъ“ приходятъ въ упадокъ, раздираемые междуусобіями. На островахъ вновь усиливаются карійцы, частью вытѣсняя критянъ[1]); къ этому времени вѣроятно относится и усиленіе финикійской торговли. Затѣмъ Критъ занимается дорянами, а іонійская колонизація, занимая Киклады, вновь оттѣснила въ Азію карійцевъ.

Критяне остаются и впослѣдствіи отважными моряками, но изъ прежнихъ властителей Эгейскаго моря сами дѣлаются пиратами. Примѣсь дорійской крови не остановила ихъ упадка, а скорѣе способствовала одичанію критянъ. Славные дни, когда они царствовали надъ моремъ и облагали аѳинянъ страшною данью, прошли навсегда. Критяне пріобрѣли традиціонную репутацію „вѣчныхъ лгуновъ *(ἀεὶ ψεῦσται)* и лѣнивыхъ обжоръ“. Ихъ цивилизація отцвѣла ранѣе, чѣмъ наступили „историческія“ времена Греціи.

VIII.

Какъ уже сказано, изъ Крита гегемонія перешла къ аргивскимъ князьямъ. Но микенская культура не ограничивалась ею; она процвѣтала въ Лаконіи, Бэотіи, царствѣ минійцевъ, въ Аттикѣ, Фтіотидѣ и даже далекой Троадѣ. Къ исходу микенской эпохи относится нашествіе на Египетъ частью черезъ Сирію, частью моремъ, соеди-

[1]) Diod. V, 84 сл.: разумѣется и здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ *возможностью*, хотя и весьма вѣроятною, въ эпоху смутъ и борьбы, связанною съ переселеніемъ дорянъ. Іонійская колонизація во всякомъ случаѣ вытѣсняетъ карійцевъ съ острововъ.

ненныхъ эгейскихъ племенъ, имена которыхъ сохранились въ памятникахъ Рамсеса III, нанесшаго имъ пораженіе. Мы уже говорили о племенахъ, воевавшихъ съ нимъ. Сперва то были ахейцы, turusha (тирсены?), shaka-rusha (сагалассійцы изъ Писидіи?), shardina (?), затѣмъ черезъ три года — другія народности, въ именахъ которыхъ видятъ филистимлянъ (pulesatha), тевкровъ (?) и данайцевъ (?). Описаніе ихъ опустошительнаго нашествія даетъ картину переселенія народовъ, которое совершается отъ Киликіи черезъ Сирію частью сухимъ путемъ, частью моремъ на судахъ, сопровождавшихъ повозки переселенцевъ. Мы уже видѣли, что въ этомъ движеніи усматриваютъ лишь волну болѣе обширнаго движенія, охватившаго народности средиземно-морского бассейна и отразившагося и въ Греціи въ переселеніи сѣверныхъ племенъ.

Паденіе микенской культуры пріурочиваютъ къ этому переселенію, хотя, очевидно, упадокъ микенскихъ государствъ былъ вызванъ внутренними причинами, подготовившими путь дорійскому завоеванію. Микенскій стиль въ искусствѣ могъ удержаться нѣкоторое время и послѣ дорійскаго завоеванія, но мало-по-малу онъ исчезаетъ, уступая мѣсто такъ называемому геометрическому орнаменту или „дипилону“. Наступаетъ новая пора „греческаго средневѣковья“, которая характеризуется глубокимъ и продолжительнымъ упадкомъ культуры, искусства, техники. Прежніе дворцы предаются огню и разрушенію, обращаются въ груды развалинъ; новыхъ дворцовъ болѣе не строятъ, бѣдныя жилища тѣснятся около ихъ развалинъ или надъ ними, и въ позднѣйшее время остатки грандіозныхъ сооруженій микенскаго вѣка возбуждаютъ изумленіе потомковъ, которые видятъ въ нихъ дѣло исполинскихъ, не человѣческихъ рукъ. Съ дворцами падаютъ и крупные политическіе союзы микенскаго вѣка и его обширная торговля. Художественная промышленность, работавшая для широкаго экспорта, прекращается; фабрики закрываются, всюду появляются мѣстныя издѣлія новаго типа. Цѣлыя отрасли художественной промышленности вымираютъ. Въ Микенахъ была найдена разрушенная мастерская геммъ съ начатыми работами, запасомъ камней для рѣзьбы. Глиптика временно умираетъ, чтобы возродиться впослѣдствіи подъ воздѣйствіемъ тѣхъ же восточныхъ вліяній. Техническія пріобрѣтенія теряются, и вѣка спустя глиптика, живопись и пластика должны начинать сначала. Обширныя торговыя сношенія тѣхъ временъ, когда Греція снабжала вазами Троаду и Египетъ, прекращаются вмѣстѣ съ морскимъ владычествомъ. Тутъ-то повидимому начинается хозяйничаніе островитянъ и финикійцевъ на Эгейскомъ

морѣ. „Геометрическій“ стиль, такъ далеко отстоящій отъ микенскаго въ художественномъ отношеніи служитъ знаменіемъ времени. Онъ до такой степени законченъ и послѣдователенъ, что никоимъ образомъ не можетъ разсматриваться какъ продуктъ распаденія микенскаго искусства. Онъ несравненно ближе къ искусству до-микенскихъ временъ, которое, по мѣткому сравненію Фуртвенглера, составляло какъ бы загрунтовку роскошной блещущей красками картины микенскаго искусства; теперь, когда эти краски были смыты, многое старое выступило изъ-подъ нихъ. Не слѣдуетъ думать, что „геометрическій стиль“ былъ принесенъ сѣверными племенами въ готовомъ видѣ: его развитіе произошло въ теченіе долгаго времени на новыхъ мѣстахъ и при томъ въ такихъ, которыя не были заняты дорянами (наприм., въ Аттикѣ). Но все же онъ знаменуетъ собою не только конецъ микенскаго искусства, но и глубокій упадокъ искусства, глубокое измѣненіе вкуса. Общій упадокъ культуры, послѣдовавшій за разрушеніемъ микенскихъ царствъ, сказывается во всемъ. Постепенное возрожденіе начинается на Востокѣ, гдѣ хранились завѣты прежней культуры. Малоазіатскіе греки, эолійцы и іонійцы, т.-е. сѣверные и главнымъ образомъ средне-греческіе колонисты, становятся во главѣ культурнаго движенія. Какъ основательно показали Э. Мейеръ и Бузольтъ, первая великая эпоха греческой колонизаціи относится къ *микенскому* вѣку, и греки микенскаго вѣка являются предками эолійцевъ и іонійцевъ.

IX.

Какъ ни скудны эти указанія, — многія изъ нихъ нуждаются еще въ тщательной критической разработкѣ и провѣркѣ, — они имѣютъ существенное методическое значеніе для изслѣдованія вопроса о генезисѣ или ранней исторіи греческой религіи, поскольку она доступна нашему изученію.

Прежде всего значеніе ихъ *отрицательное:* однихъ вышеприведенныхъ данныхъ совершенно достаточно для ниспроверженія всѣхъ *неисторическихъ* теорій или гипотезъ о происхожденіи греческой религіи. Натуралистическая, анимистическая, лингвистическая или всякая иная гипотеза, не считающаяся съ исторіей, обличаются во всей своей несостоятельности при одномъ взглядѣ уже на тотъ приблизительный и неизбѣжно-неполный разрѣзъ историческихъ и этнографическихъ напластованій, составившихъ Грецію, какой мы

можемъ представить себѣ въ настоящее время[1]). Одна мысль о сложномъ историческомъ процессѣ, пережитомъ греками и столь недостаточно еще намъ извѣстномъ, точно такъ же, какъ и сознаніе сложности элементовъ греческой цивилизаціи, заставитъ насъ навсегда отказаться отъ подобныхъ простыхъ теорій, покоящихся не на историческихъ основахъ, а на отвлеченныхъ, апріорныхъ построеніяхъ. Этимологическая игра съ именами боговъ, которая до сихъ поръ еще имѣетъ сторонниковъ, должна потерять всякое научное значеніе; этимологическія объясненія, почти всегда шаткія и спорныя, даже тамъ, гдѣ они лингвистически безупречны, могутъ играть лишь второстепенную и подчиненную роль.

Съ другой стороны, сообщенія и факты, заставляющіе насъ признать сложность элементовъ матеріальной и духовной культуры грековъ, всего менѣе могутъ оправдывать одностороннее или произвольное допущеніе тѣхъ ихъ другихъ восточныхъ вліяній на основаніи частныхъ аналогій, произвольнаго объясненія миѳовъ и легендъ, безъ критическаго изученія исторіи легендъ, поскольку она можетъ быть нами прослѣжена. Въ каждомъ данномъ случаѣ требуется общее ознакомленіе съ археологическими данными: такъ, напримѣръ, по вопросу о вліяніи финикійцевъ на островѣ Критѣ, Киѳерѣ, Ѳасосѣ, Родосѣ, въ Бэотіи или Истмѣ нельзя отправляться отъ какого-нибудь отдѣльнаго факта или показанія, какъ бы убѣдительно оно ни казалось, безъ сопоставленія съ другими фактами, позволяющими намъ понять данное явленіе въ правильной исторической перспективѣ. Конечно, при отрывочности и огромныхъ пробѣлахъ нашихъ археологическихъ знаній, мы не можемъ обойтись безъ предположеній; но и здѣсь мы должны строго отличать достовѣрное отъ вѣроятнаго, дѣйствительное отъ возможнаго и производить самую тщательную расцѣнку вѣроятій. Безпритязательное ignoramus часто безконечно болѣе приближаетъ насъ къ истинному историческому пониманію, нежели самыя смѣлыя гипотезы; хотя намъ приходится признавать наше невѣдѣніе слишкомъ часто, но пока мы не сознавали его, мы не предчувствовали того дѣйствительнаго и чрезвычайно сложнаго историческаго процесса, который здѣсь совершался.

Данныя археологіи имѣютъ однако не одно отрицательное значеніе, расчищая путь научному историческому изученію греческой

[1]) Точнѣе было бы говорить не о разрѣзѣ, а скорѣе о рядѣ разрѣзовъ, различныхъ по мѣстностямъ, напримѣръ, въ Критѣ или нѣкоторыхъ островахъ, въ Ѳессаліи, Аркадіи, Аттикѣ и т. д.

религіи; они имѣютъ и положительное значеніе, не столько оттого, что они представляютъ новый матеріалъ, сколько потому, что помогаютъ установлять историческую перспективу при изученіи извѣстнаго уже матеріала. Съ своей стороны, разумѣется, и этотъ матеріалъ, изучаемый такимъ образомъ, существенно пополняетъ собою данныя археологіи и проливаетъ свѣтъ на раннее прошлое Греціи.

Мы не будемъ останавливаться на исторіи отдѣльныхъ боговъ и культовъ, хотя именно на нихъ можно конкретно уяснить себѣ особенности совершавшагося процесса. Мы ограничимся здѣсь лишь указаніемъ нѣкоторыхъ общихъ важнѣйшихъ результатовъ, выясняющихся для исторіи греческой религіи въ ея цѣломъ изъ археологическихъ открытій и критическаго изученія ранней греческой исторіи.

X.

Греческая религія, или совокупность греческихъ культовъ, сложилась, повидимому, *въ общихъ чертахъ* еще до переселенія дорянъ. По крайней мѣрѣ, иначе мы не видимъ возможности объяснить тотъ уже упомянутый нами фактъ, что дорійское завоеваніе оставило въ сохранности всѣ мѣстные культы покоренныхъ государствъ и не принесло съ собою ни одного новаго спеціально-дорійскаго божества[1]). Великіе боги, какъ Зевсъ, Аполлонъ, Аѳина, были, очевидно, чтимы дорянами и ранѣе переселенія. Но, переселяясь въ Пелопоннесъ или Критъ, или Родосъ, они усвоивали всѣ мѣстные культы, все равно греческаго, фригійскаго, ѳракійскаго или малоазіатскаго происхожденія. Видимое исключеніе представляетъ культъ Аполлона Карнейоса, который былъ общимъ всѣмъ дорянамъ Пелопоннесса: во время мѣсяца, ему посвященнаго, между дорянами царствовало священное перемиріе. Но это исключеніе только кажущееся: Аполлонъ былъ богомъ всѣхъ грековъ, а Карнейосъ былъ *мѣстнымъ* пастушескимъ божествомъ въ Пелопоннесѣ, которое отожествилось съ Аполлономъ[2]). До переселенія доряне едва ли знали такого бога: культъ Аполлона Карнейоса былъ союзнымъ культомъ *пелопоннесскихъ* дорянъ, а не культомъ какого-то новаго бога, принесеннаго дорянами съ сѣвера.

[1]) Ср. E. Meyer, Gesch. d. Alterthums II §§ 174 и 183. Ср. однако блестящую, хотя и не убѣдительную попытку Виламовица (Herakles 1895) доказать, что Геракъ есть дорійское божество.

[2]) См. Pauly-Wissowa, Apollon (Wernicke) и ст. Karneios у Рошера (S. Wide).

Какъ мы уже сказали ранѣе, и другіе греческіе колонисты поступали приблизительно такъ же, усвоивая мѣстные культы на островахъ и въ Малой Азіи. Но, во-первыхъ, они приносили съ собою своихъ боговъ, а во-вторыхъ, эллинизировали мѣстные культы, чего дорянамъ не приходилось дѣлать въ Пелопоннесѣ; эллинизація чужеземныхъ боговъ однако въ большей части случаевъ бывала болѣе или менѣе поверхностной, не касалась многихъ особенностей культа, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мѣстное божество отожествлялось съ какимъ-либо греческимъ божествомъ; укажемъ для примѣра на знаменитую Артемиду Эфесскую, подъ греческимъ именемъ которой скрывалась типичная малоазіатская богиня, или возьмемъ отдѣльныхъ азіатскихъ Зевсовъ и Аполлоновъ[1]). Естественно, что, *въ общемъ*, чѣмъ позже усвоивается чужеземный мѣстный культъ, тѣмъ легче сохраняются его индивидуальныя мѣстныя особенности, и это по двумъ причинамъ, во-первыхъ, потому, что національныя религіозныя формы дѣлаются все болѣе и болѣе устойчивыми, а во-вторыхъ, потому, что процессъ ассимиляціи чужихъ культовъ совершается довольно медленно, въ особенности на чужбинѣ, гдѣ поселенцы заинтересованы въ томъ, чтобы пріобрѣсть благоволеніе именно *мѣстнаго* божества, и постольку сами поддерживаютъ мѣстныя особенности культа. Строго говоря, ассимиляція можетъ быть *полною* только тамъ, гдѣ забывается чуждое происхожденіе, а съ нимъ вмѣстѣ теряютъ смыслъ и мѣстныя отличительныя особенности. Это могло случиться и, повидимому, случалось въ континентальной Греціи, отчасти и на островахъ съ мѣстными культами туземнаго происхожденія, заимствованными ахейцами или первыми греческими поселенцами отъ „пеласгическихъ“, „малоазіатскихъ“ или арійскихъ племенъ, ранѣе ихъ населявшихъ Грецію.

Этимъ объясняется множество мѣстныхъ боговъ и множество своеобразныхъ мѣстныхъ культовъ. Отсюда же и объясняется тотъ отмѣченный уже нами фактъ, что греки знали нѣсколько различныхъ Зевсовъ, Артемидъ, Аполлоновъ. Если они впослѣдствіи отожествляли съ Зевсомъ египетскаго бога Амона (въ качествѣ верховнаго бога), это никого не могло ввести въ заблужденіе относительно дѣйствительнаго различія этихъ боговъ; если дорійцы отожествляли карійскаго горнаго бога Атабирія съ Зевсомъ, исконное различіе опять-таки сознается, хотя уже не такъ отчетливо — въ Атабиріи

[1]) P.-Wis. Apollon 7, 60 сл.

хотѣли долго видѣть финикійское божество[1]). Но уже относительно критскаго Зевса, несмотря на то, что едва ли не всѣ ученые видятъ въ немъ особое божество, отличное отъ Олимпійскаго или Додонскаго Зевса, сами греки утратили ясное сознаніе такого исконнаго различія: они видѣли въ немъ Зевса, сына Кроноса и Реи (они разсказывали обработанную критскую легенду о его рожденіи), а не особое божество, отличное отъ олимпійскаго громовержца. Если же отъ острововъ мы обратимся къ континентальной Греціи и разсмотримъ всѣ ея различные культы Зевса, то тутъ не только у древнихъ, но даже у многихъ современныхъ ученыхъ мы не всегда найдемъ сознаніе того, что въ нѣкоторыхъ изъ этихъ культовъ мы въ сущности имѣемъ дѣло съ божествами различнаго происхожденія. А между тѣмъ это едва ли подлежитъ сомнѣнію, и сами греки, какъ это видно изъ приведеннаго нами примѣра Ксенофонта[2]), нерѣдко смутно чувствовали такое различіе. Возьмемъ Зевса Додонскаго или „пеласгическаго“, культъ котораго связывался съ культомъ священнаго источника и священнаго дуба[3]); или культъ Зевса Ликейоса въ Аркадіи, связанный съ переживаніями дикихъ варварскихъ обрядовъ и каннибализма; или культъ различныхъ подземныхъ хтоническихъ Зевсовъ, чтимыхъ въ различныхъ мѣстностяхъ, — ясно, что мы имѣемъ дѣло не съ простыми различіями ритуала, а съ различными богами. Если за исконное представленіе о Зевсѣ не безъ основанія считается образъ свѣтлаго небеснаго отца, царя боговъ, громовержца, посылающаго дождь матери-землѣ, то откуда могло явиться представленіе о подземномъ хтоническомъ Зевсѣ, наприм., Зевсѣ Мейлихійскомъ, Трофоніи, Евбулеѣ? Первоначальное представленіе о Зевсѣ мы находимъ и въ позднѣйшія времена: оно увѣковѣчено Гомеромъ и Фидіемъ, оно получило впослѣдствіи философское развитіе; какимъ же образомъ мы находимъ на ряду съ нимъ совершенно иныя представленія, настолько отличныя отъ него, что Ксенофонтъ, наприм., принималъ, повидимому, Зевса Мейлихійскаго за особаго бога? Какъ объяснить странные и притомъ разнообразные обряды, указывающіе на глубокую древность въ нѣкоторыхъ культахъ Зевса, наприм., въ культѣ Зевса Додонскаго, или Зевса

---

[1]) Ср. Beloch l. c.

[2]) См. выше: стр. 430.

[3]) См. Kern въ Pauly-Wissowa Real-Enc. V, 1, 1261: въ древнѣйшее время въ Додонѣ былъ, повидимому, чтимъ богъ священнаго источника, который лишь впослѣдствіи былъ отожествленъ съ общегреческимъ Зевсомъ, ибо въ культѣ Додонскій Зевсъ постоянно носитъ прозвище *найос*, отъ *ναίω* — теку (отсюда *наяды*).

(стран. 571). Миѳы заимствованы Платономъ и лишь творчески переработаны имъ въ связи съ его философіей. Роде останавливается всего болѣе на представленіи о духѣ и духовной жизни. Но, къ удивленію, онъ вовсе обходитъ *Сократа*, который несомнѣнно произвелъ самый глубокій переворотъ въ пониманіи жизни духа, хотя, быть можетъ, и не проповѣдовалъ никакихъ спеціальныхъ ученій о загробномъ существованіи. Въ послѣднемъ отдѣлѣ Роде даетъ обзоръ представленій о душѣ въ школахъ Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ (587—625) и обзоръ загробныхъ вѣрованій и культа мертвыхъ въ послѣдній періодъ греческаго язычества (626—91), при чемъ неоплатоникамъ отводится лишь нѣсколько словъ и вопросъ объ отношеніи греческихъ вѣрованій и представленій къ христіанскимъ оставляется незатронутымъ.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе этой книги, одинаково превосходной по ясности и мастерству изложенія, необыкновенному богатству матеріала и глубокому пониманію религіознаго чувства и мысли древнихъ.

Къ библіографіи исторіи религій.

(А. Мензисъ. *Исторія религіи. Очеркъ первобытныхъ вѣрованій и характеръ великихъ религіозныхъ системъ. Переводъ съ англ. М. Чепинской. СПб. 1897 изд. Павленкова. Цѣна 1 руб. (IV+336).*)

Признаться, не безъ предубѣжденія приступили мы къ ознакомленію съ этой небольшою книжкой, заключающей въ себѣ очеркъ исторіи *всѣхъ* религій, начиная отъ первобытныхъ и кончая христіанствомъ, которому отводится всего дюжина страницъ. При современномъ состояніи знаній составленіе краткаго компендія по религіозной исторіи — равно объективнаго, точнаго и научнаго — представляетъ величайшія трудности. И нужно сказать, что, насколько позволяли размѣры его труда, проф. Мензисъ справился мастерски съ своею задачей, выполнивъ ее съ удивительной ясностью и трезвостью, оставаясь на высотѣ своего предмета въ изложеніи самыхъ различныхъ религіозныхъ системъ. Неподготовленному читателю трудно судить о томъ, насколько вѣрны, мѣтки и основательны сужденія и характеристики автора, кажущіяся иногда новыми, парадоксальными и не обоснованными. На самомъ дѣлѣ, его книга представляетъ собою весьма удачный сводъ положеній, добытыхъ за послѣднее время въ области религіозной исторіи. Въ этомъ

*) Впервые было напечатано въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ кн. 36.

другія мѣстныя божества. Необычайно пестрый и сложный пантеонъ греческой религіи совершенно необъяснимъ изъ одного источника, изъ одного самостоятельнаго и чисто-греческаго корня. Если этимологія можетъ привести насъ къ какому-либо общему выводу, то развѣ къ тому, который сдѣлалъ еще Буттманъ въ началѣ прошлаго вѣка,—что большинство именъ греческихъ боговъ необъяснимы изъ извѣстнаго намъ греческаго языка[1]), какъ бы ни были остроумны попытки въ этомъ направленіи. Но греческая религія въ еще большей мѣрѣ, чѣмъ греческій языкъ, свидѣтельствуетъ о сложности этнографическихъ и культурныхъ элементовъ, послужившихъ образованію греческаго народа. Вѣрованія исконно-греческія и вѣрованія ѳракійско-фригійскаго происхожденія, вѣрованія и культы „малоазіатскихъ“ или „пеласгическихъ племенъ“, составлявшихъ первоначальное населеніе бассейна Эгейскаго моря, наконецъ египетскія и семитскія вліянія,—всѣ эти элементы участвовали въ образованіи сложнаго цѣлаго греческой религіи, допускавшей до конца столь значительныя мѣстныя разнообразія. Если въ прежнее время нѣкоторыя изъ этихъ различій въ религіозной области пытались объяснить различіями греческихъ племенъ, то теперь все болѣе и болѣе выясняется, что наиболѣе значительныя изъ исторически-извѣстныхъ намъ племенныхъ дѣленій греческаго народа стали складываться лишь въ микенскую эпоху, и что отличительныя особенности греческихъ діалектовъ развиваются сравнительно поздно. Обособленіе отдѣльныхъ государствъ и племенъ становится все болѣе и болѣе рѣзкимъ лишь въ послѣ-микенскій періодъ; этого мало: еще въ VII вѣкѣ, напримѣръ, самая Спарта не была тѣмъ обособленнымъ и замкнутымъ государствомъ, какимъ мы ее знаемъ въ V вѣкѣ.

Итакъ, новѣйшія изслѣдованія прошлаго Греціи объясняютъ намъ необычайную сложность и пестроту вѣрованій и культовъ, необычайное множество божествъ и мѣстныхъ демоновъ, входившихъ въ составъ греческаго политеизма. Эти же изслѣдованія помогаютъ намъ рѣшить и другую проблему этого политеизма — объяснить то относительное *единство* религіи, которое мы находимъ при всемъ множествѣ и разнообразіи мѣстныхъ культовъ и божествъ. Чѣмъ болѣе мы знакомимся съ этимъ множествомъ, тѣмъ болѣе настоятельно ставится намъ вопросъ: что же служило объединенію религіозныхъ представленій и какимъ образомъ надъ обширнымъ *панде-*

[1]) Какъ мы уже видѣли, и самое безупречное съ этимологической точки зрѣнія объясненіе можетъ быть фактически невѣрнымъ.

моніумомъ греческихъ культовъ возвысилась опредѣленная (хотя и далеко не строго опредѣленная) аристократія боговъ, сложились общегреческіе культы? Въ историческія времена мы можемъ указать на опредѣленные политическіе и религіозные факторы — союзы, амфиктіоніи, игры, дельфійскій оракулъ, наконецъ искусство и эпосъ; но все это факторы сравнительно поздніе и нисколько не объясняющіе того относительнаго религіознаго единства греческаго народа, о которомъ свидѣтельствуетъ уже самый эпосъ.

Правда, мы отмѣтили уже, что боги Гомера являются внѣ культа и въ своей совокупности не соотвѣтствуютъ никакой опредѣленной совокупности культовъ какого-либо изъ греческихъ государствъ. И тѣмъ не менѣе его Зевсъ, Аполлонъ, Гера, Аѳина, Посидонъ, Афродита суть боги всѣхъ грековъ, которые узнавали въ нихъ своихъ боговъ. Несомнѣнно, самый эпосъ или, точнѣе, многовѣковая дѣятельность аэдовъ, созидавшихъ эпосъ, сильно способствовала объединенію представленій о богахъ: классическіе образы эпоса лежатъ въ основаніи послѣдующихъ изображеній не только поэзіи, но и пластики — самъ Фидій вдохновлялся Гомеромъ. Но вѣдь эти боги не были продуктомъ безпочвенной фантазіи или простыми поэтическими фикціями; эпосъ служилъ поэтическимъ выраженіемъ національнаго самосознанія, идеальнаго единства грековъ. Не даромъ надъ созиданіемъ эпоса трудились въ теченіе вѣковъ сперва эолійскіе, а затѣмъ іонійскіе пѣвцы, соединяя въ немъ образы, снесенные со всѣхъ концовъ Эллады — Ахилла, Ѳетиду, Аргонавтовъ, Кентавровъ и Лапитовъ изъ Ѳессаліи, Ѳесея изъ Аттики и Арголиды, Трофонія, Эдипа, Зеѳа и Амфіона изъ Бэотіи, Агамемнона, Менелая, Елену, Діоскуровъ, Одиссея изъ Пелопоннеса, Идоменея и Меріона изъ Крита. Въ позднѣйшія времена, когда Греція дробилась на множество народностей, въ эпоху обособленія государствъ, мѣстныхъ обычаевъ, мѣстныхъ культовъ, мѣстныхъ говоровъ, такой эпосъ не могъ бы зародиться. Онъ сложился въ эпоху, когда государственныя и племенныя перегородки еще не отвердѣли и не нарушали духовнаго единства. И мы знаемъ, что это единство имѣло и реальную почву, что нѣкогда въ до-гомеровскія времена сѣверо-восточная, центральная и южная Греція говорила однимъ нарѣчіемъ, что самыя специфическія отличительныя особенности эолійскаго и іонійскаго нарѣчій развились лишь съ теченіемъ времени, и, по всей вѣроятности, отличіе дорійскаго или сѣверо-западнаго нарѣчія отъ древне-ѳессалійскаго (впослѣдствіи эолійскаго) тоже не было первоначально столь значительно, какъ впослѣдствіи.

Но если Греція микенскаго періода не знала того дробленія, которое господствуетъ и постепенно усиливается въ ней въ послѣдующія времена, если культура ея древности и „средневѣковья“ представляется болѣе единообразною, чѣмъ впослѣдствіи, то все же нельзя объяснять это единообразіе культуры, претворившей въ себя столько разнородныхъ элементовъ, изъ одного этнографическаго единства грековъ. И равнымъ образомъ изъ единства греческаго народа нельзя объяснить относительное единообразіе религіозныхъ вѣрованій и представленій, имѣвшихъ, какъ мы видѣли, самое различное происхожденіе: греческій пантеонъ не былъ продуктомъ исключительно національнаго развитія, свободнымъ отъ инородныхъ вліяній. Чтобы объяснить себѣ относительное единообразіе религіи при необычайной сложности и разнородности ея элементовъ, точно такъ же, какъ и для того, чтобы понять единообразіе культуры микенскаго вѣка, мы должны допустить существованіе *сильной государственной власти, могущественную политическую и культурную гегемонію*. Такой гегемоніей обладали нѣкогда кносскіе князья, затѣмъ она перешла къ другимъ государствамъ микенскаго вѣка, къ минійскимъ и аргивскимъ князьямъ. Точно опредѣлить роль отдѣльныхъ государствъ микенскаго вѣка въ ихъ послѣдовательномъ развитіи и взаимномъ соперничествѣ мы здѣсь не беремся[1]). Но существованіе въ до-гомеровскія времена могущественной государственной власти, а можетъ быть, ряда послѣдовательныхъ политическихъ гегемоній, представлялось въ высшей степени вѣроятнымъ и правдоподобнымъ еще до послѣднихъ открытій на островѣ Критѣ. Однѣ раскопки въ Микенахъ могли показать, что цари, жившіе тамъ и похороненные въ тамошнихъ гробницахъ, обладали такимъ могуществомъ, котораго не знала позднѣйшая Греція и которое могло сравниться скорѣе съ могуществомъ восточныхъ владыкъ. Одна „сокровищница атридовъ“, которую не даромъ сравниваютъ съ египетскими пирамидами[2]), служитъ тому достаточнымъ доказательствомъ. Еще болѣе убѣдительны новѣйшія открытія въ Критѣ, раскопки древнихъ дворцовъ въ Фэстѣ и Кноссѣ, которыя показали богатство и могущество царства Миносова; позднѣйшіе миѳы и пре-

[1]) Ср. Gruppe 1, 378, который между гегемоніей Крита и аргивскихъ князей помѣщаетъ еще гегемонію восточной Бэотіи и Евбеи, затѣмъ Орхомена (минійцевъ), затѣмъ локрійцевъ и ю. ѳессалійцевъ. Всѣ эти гегемоніи непосредственно слѣдуютъ другъ за другомъ. Древняя сѣверо-восточная Бэотія и Евбея испытали сильнѣйшее вліяніе Крита; западная Бэотія также находилась подъ вліяніемъ Крита, но вмѣстѣ и подъ вліяніемъ своихъ восточныхъ сосѣдей. Локрида и южная Ѳессалія также испытали вліяніе Крита, Евбеи, восточной Бэотіи и Орхомена.

[2]) E. Meyer Gesch. d. Alt. II, 163.

достоинствамъ книга эта была встрѣчена общимъ сочувствіемъ спеціалистовъ (Мензисъ рекомендуетъ ее своимъ читателямъ въ англійскомъ переводѣ подъ заглавіемъ Manual of the science of Religion). Исторія еврейства и исторія церкви опущена — какъ предметъ другихъ спеціальныхъ сочиненій той серіи, къ которой принадлежитъ названная книга. Авторъ даетъ подробное указаніе литературы и отчетъ о спорныхъ мнѣніяхъ по различнымъ отдѣламъ.

C. P. Tiele: Очеркъ исторіи религій — краткій компендій извѣстнаго лейденскаго ученаго, нѣсколько сухой и очень сжатый, но съ подробными библіографическими указаніями. Переведенъ по-англійски (*Outlines of the History of Religion* in Trübner's Oriental series), по-французски (Manuel de l'Histoire des religions trad. p. M. Verne. Paris 1880) и по-нѣмецки.

Религіи первобытныхъ народовъ.

Въ русской литературѣ существуютъ переводы сочиненій Леббока, Тэйлора, Липперта о первобытной культурѣ. Особенно рекомендуется какъ необходимое пособіе:

Тэйлоръ: Первобытная культура. Изслѣдованія развитія миѳологіи, философіи, религіи, языка, искусства и обычаевъ. 2-е изд. 1896 г. О. Н. Поповой.

Какъ вспомогательныя пособія, могутъ быть указаны еще A. Réville: La religion des peuples non civilisés I и II, 1883; Roskoff: Religion d. rohesten Naturvölker 1880 и большая Антропологія Вайца (Antropologie d. Naturvölker въ шести томахъ, 2-е изд. Герланда 1876 г. — *самое полное* сочиненіе о бытѣ и вѣрованіяхъ дикарей).

Первобытныя вѣрованія интересуютъ насъ и сами по себѣ, и въ своей связи съ вѣрованіями, религіями, миѳами и культами народовъ культурныхъ. Объ этомъ съ замѣчательной ясностью трактуетъ A. Lang въ своемъ сочиненіи Myth, Cult und Religion 1887 (фр. переводъ Marillier: Mythes, cultes et religion 1896) — превосходная и прекрасно написанная общедоступная книга — вмѣстѣ съ трудомъ Тэйлора лучшая характеристика первобытнаго міросозерцанія. Читатель, который пожелаетъ подробнѣе прослѣдить нити, связующія первобытныя вѣрованія съ религіями и обычаями народовъ культурныхъ, прочитаетъ замѣчательный трудъ Мангардта о культѣ лѣсовъ и полей (Mannhardt: Wald-und Feldkulte; первый томъ — о полевыхъ и лѣсныхъ культахъ германцевъ и европейскихъ народовъ, отчасти сохранившихся доселѣ въ народныхъ

Логосъ.

(Статья изъ Энциклопедическаго словаря).

Греческое слово *λόγος* первоначально означаетъ *рѣчь* или *слово*, со стороны какъ внѣшней *формы* такъ и *содержанія* рѣчи, ея *смысла* или *мысли*, связывающей отдѣльныя ея части. Въ философіи *λόγος* первоначально означалъ „разсужденіе“, какъ въ объективномъ, такъ и въ субъективномъ смыслѣ, т.-е. какъ слово о какомъ-либо предметѣ, такъ и способность разсужденія вообще. По Гераклиту, вся природа устроена согласно „истинному разсужденію“, открытіе котораго составляетъ задачу философа. Уже у Гераклита мы находимъ основное положеніе позднѣйшаго идеализма: если природа познаваема „истиннымъ разсужденіемъ“ или Логосомъ, если она сообразна ему, то значитъ въ самомъ основаніи ея лежитъ разумное начало Логоса; иначе объективное познаніе немыслимо. Самая субъективная способность познанія или разсужденія производится Гераклитомъ изъ всеобщаго Логоса или „смысла“ всей природы. По мѣрѣ развитія умозрѣнія, философскій Логосъ становится все болѣе и болѣе отвлеченнымъ. Природа вещей отлична отъ того, что намъ представляется; „сущее“ отлично отъ „явленія“: первое постигается только нашей мыслью или разсужденіемъ, второе воспринимается нашими обманчивыми чувствами. Отсюда элейскіе философы, съ Парменидомъ во главѣ, противополагаютъ истинное сущее, какъ постигаемое однимъ *умомъ*, ложному *явленію*; мысль отвлекается отъ явленія и противополагается ему въ своей діалектикѣ. Въ связи съ этой діалектикой, а также съ развитіемъ греческой словесности вообще, возникаетъ формальное изученіе „искусства слова“, т.-е. риторики и діалектики. Первыми преподавателями „искусства словъ“ *(τέχνη λόγων)* были *софисты* — профессіональные филологи, риторы и діалектики. Главнѣйшіе изъ нихъ были скептиками, отрицавшими всякую объективную истину какъ въ теоретической, такъ и въ практической области. Побѣдить такую софи-

стику можно было путемъ открытія *логики*, т.-е. посредствомъ указанія нѣкоторыхъ всеобщихъ и объективныхъ нормъ въ самомъ принципѣ человѣческаго слова — въ нашемъ познающемъ разсудкѣ. Такою нормою или началомъ является, какъ это указалъ Сократъ, самая логическая мысль, самое понятіе. Возводя всѣ человѣческія „рѣчи“ — сужденія и разсужденія — къ этому началу, онъ указалъ въ немъ источникъ и критерій объективнаго знанія и задумалъ построить на немъ систему истиннаго поведенія, дающаго человѣку истинное высшее благо. Послѣ Сократа терминъ Логосъ получаетъ преимущественно значеніе *понятія*, и въ извѣстномъ смыслѣ весь аттическій идеализмъ, развившійся изъ ученія Сократа, характеризуется какъ *философія понятія*. Разъ человѣкъ познаетъ сущее лишь посредствомъ понятій, оно сообразно этимъ понятіямъ, оно опредѣляется имъ какъ нѣчто умопостигаемое: сущее есть *идея*, т.-е. объектъ понятія. Таково ученіе Платона. Самыя явленія постольку они познаются нами въ своихъ общихъ свойствахъ и отношеніяхъ, опредѣляются понятіями; они суть то, что они суть, лишь „по причастію“ къ нимъ; міръ есть чувственное явленіе, видимость идеи, ея отраженіе. Мысль ничего не можетъ познать, кромѣ мысли; все сущее, поскольку оно познаваемо нами, опредѣляется какъ объективная мысль или идея. То, что отлично отъ мысли или идеи, есть совершенно непознаваемая и неопредѣленная материя, субстратъ явленій, та *среда* (*χώρα*), которая обусловливаетъ собою различіе явленій отъ идей, — призрачныхъ, чувственныхъ отраженій, отъ умопостигаемаго „сущаго“. Аристотель преобразовалъ это ученіе. Для него, какъ и для Платона, понятіе или Логосъ, которымъ опредѣляется какая-либо вещь, есть подлинная сущность этой вещи, ея объективная *форма* (*μορφή*, *εἶδος*= τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστι); но дѣйствительная „сущность“ не можетъ быть ни того, чего она есть сущность, не можетъ быть отвлеченной идеей, которая существуетъ только въ нашемъ умѣ. Поэтому Аристотель не противополагаетъ дѣйствительности заоблачный „міръ идей“ Платона. Истинная философія не отвлекается отъ дѣйствительности, не отрицаетъ, а познаетъ ее. Если понятіе объективно опредѣляетъ собою то, что есть, то ему принадлежитъ подлинная дѣйствительность: оно не есть лишь отвлеченная идея, противополагающаяся явленію или матеріи, но дѣйствующая сила или энергія, воплощающаяся въ матеріи, образующая, организующая ее. Логосъ есть, такимъ образомъ, не только *форма*, внѣшнимъ образомъ опредѣляющая собою вещи, но ихъ *производящая*

причина и вмѣстѣ *конечная цѣль*, извнутри опредѣляющая генезисъ вещей, ихъ эволюцію и строеніе. Такимъ образомъ весь міръ представляется Аристотелю закономѣрнымъ цѣлымъ, проникнутымъ творческою мыслью. Логосомъ, понятіемъ опредѣляется все то, что познаваемо въ дѣйствительности — ея форма, ея производящая причина, ея конечная цѣль. Внѣ этой творческой мысли остается только абсолютно неопредѣлимое начало, находящееся какъ бы за предѣлами познаваемой дѣйствительности: это — матерія, отвлеченная отъ какихъ бы то ни было мыслимыхъ формъ. Въ системѣ Аристотеля, мы не выходимъ изъ подобнаго дуализма, который отражается на всей его философіи, и составляетъ его капитальное затрудненіе: взаимодѣйствіе между идеальнымъ и матеріальнымъ началомъ, соотношеніе между Логосомъ и конкретными чувственными вещами не получаетъ окончательнаго объясненія.

Стоики по своему разрѣшили это затрудненіе, признавъ *единство обоихъ началъ*. Они признали въ Логосѣ не только идеальное начало, опредѣляющее собою *форму* или понятіе вещей, ихъ *генезисъ* и *конечную цѣль*, но также и самое *матеріальное начало:* иначе необъяснимо взаимодѣйствіе между духомъ и матеріей, формой и веществомъ, познающимъ и познаваемымъ. Уже Аристотель призналъ, что мысль или идея, выражающаяся въ нашихъ понятіяхъ, не есть что-либо внѣшнее вещамъ: разъ она опредѣляетъ ихъ собою, она есть ихъ подлинная сущность, ихъ дѣйствительность или энергія. Стоики сдѣлали еще одинъ шагъ: чтобы быть сущностью вещей, Логосъ долженъ обнимать въ себѣ и ихъ *матерію*. Такимъ образомъ *Логосъ есть все* въ философіи стоиковъ: божество, природа, разумъ, стихія міра. Чувственность и разумъ имѣютъ одинъ общій источникъ; духъ есть физическая энергія, тѣлесная энергія, а матеріальная природа — живая, одухотворенная стихія міра. Чувственность и разумъ имѣютъ одинъ общій источникъ; духъ есть физическая, тѣлесная энергія, а матеріальная природа — живая, одухотворенная стихія. Какъ и у Аристотеля, природа изображается лѣствицей формъ, но всѣ эти формы надѣляются болѣе или менѣе грубой или тонкой тѣлесностью: каждый Логосъ, воплощающійся въ низшихъ формахъ матеріи, есть живое и въ то же время матеріальное сѣмя (*λόγος σπερματικός*) законъ природы есть разумный божественный законъ; естественная необходимость есть необходимость *провиденціальная*. Ученіе о Логосѣ получаетъ здѣсь впервые религіозную окраску, становится нравственно-богословскимъ ученіемъ о про-

мыслѣ, въ признаніи котораго философъ мирится съ жизнью и судьбою. Матеріалистическій панлогизмъ стоиковъ скорѣе разрубалъ, чѣмъ разрѣшалъ затрудненія аттической „философіи понятія". Поэтому стоицизмъ вызвалъ справедливую критику, какъ со стороны послѣдователей прежнихъ школъ, такъ и со стороны матеріалистовъ (эпикурейцевъ) и въ особенности *скептиковъ*, которые подкопали самыя основанія стоическаго пантеизма и стоической теоріи познанія. Божество, тожественное съ матеріальнымъ міромъ не есть Божество; Логосъ, тожественный съ неразумной матеріей не есть Логосъ. Чтобы объяснить согласіе познающаго разума съ познаваемой природой стоики догматически утверждаютъ безразличное *тожество* того и другого вопреки очевидному различію. Дѣйствительность, какъ она существуетъ, не тожественна съ нашими понятіями, точно такъ же какъ она не тожественна съ нашими чувственными представленіями и воспріятіями. Критерій истиннаго знанія не можетъ заключаться ни въ чувственности, ни въ разсудкѣ. Отсюда былъ одинъ шагъ къ *философіи вѣры*, искавшей источника достовѣрнаго гнозиса (вѣдѣнія) въ *откровеніи*. Въ этой религіозной философіи (развившейся, главнымъ образомъ, въ Александріи, гдѣ западно-философскія ученія встрѣчались съ религіозными идеями Востока), наиболѣе значенія имѣла система іудея Филона (въ началѣ нашей эры), который пытался соединить результаты греческаго умозрѣнія съ закономъ Моисея и откровеніемъ Ветхаго Завѣта. Понятіе Логоса, заимствованное отъ стоиковъ, но видоизмѣненное въ интересахъ религіознаго теизма, послужило ему къ рѣшенію этой задачи. Единому, сверхъ-разумному Божеству, познаваемому только путемъ экстаза, противопоставляется вѣчная, безформенная и безвидная матерія, которая не можетъ вступить въ какое-либо соприкосновеніе съ нимъ. Міросозданіе, промышленіе, откровеніе Божества предполагаетъ рядъ посредствующихъ дѣятелей, силъ и началъ: въ этомъ качествѣ являются Филону идеи Платона, *λόγοι σπερματικοί* стоиковъ, ангелы евреевъ и демоны эллиновъ. Они представляются то какъ свойства — эманаціи самого Божества, то какъ отдѣльные отъ него личные посредники (ангелы), то, наконецъ, какъ физическія энергіи (логосы стоиковъ), дѣйствующія въ мірѣ и являющіяся въ немъ. Всѣ эти силы (*δυνάμεις*) совмѣщаются въ Логосѣ, посредствующемъ между Богомъ и міромъ. Логосъ Филона есть: 1) сила *и разумъ самого Божества*, Его непосредственная эманація, заключающая въ себѣ совокупность всѣхъ другихъ силъ; 2) *идея міра*, заключающая въ себѣ совокупность

творческихъ первообразовъ творенія (идеальный *планъ* творенія); 3) *творческая энергія*, которая созидаетъ собою и одушевляетъ міръ на подобіе Логоса стоиковъ, проявляясь во всѣхъ его многообразныхъ формахъ и видахъ; 4) наконецъ, для всѣхъ причастныхъ Логосу разумныхъ существъ — *посредникъ откровенія*, при чемъ онъ является иногда какъ личный посредникъ, верховный „ангелъ“ Божій. Филонъ называетъ его также „первосвященникомъ“, „единороднымъ Сыномъ Божіимъ“, или „вторымъ богомъ“, въ отличіе отъ перваго, нерожденнаго Божества и отъ „третьяго бога“ — сотвореннаго міра, въ которомъ онъ воплощается. Какъ человѣческая мысль есть внутреннее невысказанное слово (*λόγος ἐνδιάθετος*), отличное отъ высказаннаго (*λόγος προφορικός*), и вмѣстѣ тожественное съ нимъ, такъ и божественное Слово въ одно и то же время тожественно съ міромъ (какъ его умопостигаемая сущность) и отлично отъ него (какъ идея). Точно такъ же опредѣляется и отношеніе Логоса къ единичной человѣческой душѣ: онъ отличенъ отъ нея, хотя сообщаетъ ей ея жизнь, силу, разумность и познаніе — и въ то же время отдѣльныя праведныя души могутъ уподобляться ему, какъ бы воплощая его въ себѣ. Мало того: онѣ могутъ путемъ экстаза достигать непосредственнаго соединенія съ Божествомъ (таковы пророки). Филономъ заканчивается до-христіанскій періодъ исторіи Логоса. Послѣдующій платонизмъ пытался точнѣе обособить это начало отъ міра и въ то же время точнѣе опредѣлить его отношеніе къ Божеству. Какъ универсальный творческій разумъ Логосъ является Филону высшимъ понятіемъ философіи и вмѣстѣ ключомъ къ пониманію откровенія Ветхаго Завѣта. Въ этомъ смыслѣ ученіе Филона, въ связи съ другими особенностями его философіи, имѣло громадное вліяніе и на христіанскую мысль. Филоновъ Логосъ занимаетъ среднее мѣсто между Логосомъ греческой философіи и глубоко отличающимся отъ него Логосомъ Евангельскаго ученія (у Іоанна Богослова). Содержаніемъ Логоса философовъ является совокупность всего мыслимаго, всего познаваемаго — идеальная сущность и основаніе *міра*. Логосъ Евангелія есть совершенное *откровеніе* Существа Божія, предвѣчный *образъ* Божій. Въ Евангеліи говорится, что Слово было отъ начала *у* Бога и *къ* Богу, и *„Богъ бѣ Слово“*. Напротивъ того, Логосъ, въ смыслѣ философскомъ есть отъ начала *космическая потенція*, предметомъ и содержаніемъ которой является *міръ*: онъ относится *къ* міру (какъ *идея* міра или *энергія* міра). Философское ученіе о Логосѣ есть результатъ продолжительнаго и послѣдовательнаго

развитія греческой мысли, которая постепенно пришла къ такой идеалистической гипотезѣ. Религіозное ученіе о Логосѣ есть результатъ *религіознаго опыта* — вѣры въ откровеніе, въ Бога, сказывающагося въ словахъ Христовыхъ, вѣры въ личность Христа, какъ въ самое слово Божіе, т.-е. полное воплощеніе и раскрытіе Бога въ человѣкѣ. Несмотря на это существенное отличіе, между философской и богословской концепціями существуетъ несомнѣнный параллелизмъ. Философы либо отожествляли свой Логосъ съ Божествомъ, либо видѣли въ немъ эманацію Божества: нѣкоторые изъ философовъ, полемизировавшихъ съ зародившимся христіанствомъ (Цельсъ, неоплатоники) подобно Филону называли Логосъ „Сыномъ Божества". Съ другой стороны, и богословы видѣли въ совершенномъ откровеніи и воплощеніи Божества конечную цѣль, а слѣдовательно и творческое начало міра. („Имъ же вся быша"). Поэтому въ развитіи христіанскаго богословія естественно встрѣтились элементы религіозный и философскій [1]).

---

[1]) Смотри Heinze, „Die Lehre vom Logos in. d. gr. Philos". (Ольденбургъ 1872) и сочин. о Филонѣ по-русски — прекрасную книгу М. Муретова, „Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ" (М., 1885); затѣмъ общія сочиненія по исторіи догмата и богословія, напр. Dorner: „Lehre von d. Person Christi" (1845), или новѣйшую „Dogmengeschichte" Harnack'a.

Религія.

(Статьи изъ Энциклопедическаго словаря.)

Философы и богословы опредѣляли религію различно, выдвигая
ередъ ту или другую особенность отношеній человѣка къ тому
ысшему существу или тѣмъ высшимъ силамъ, которому или кото-
имъ онъ поклоняется. Одни полагали сущность религіи въ субъ-
тивной вѣрѣ, другіе — въ объективномъ откровеніи; одни опре-
ляли религію какъ индивидуальное отношеніе человѣческой души
божественному, другіе сводили ее къ тому собирательному твор-
ству и той соціальной организаціи, которыми созидаются культъ,
гматъ, религіозная община и іерархія. Въ самой сферѣ психологіи
лигія понималась различно; преимущественное значеніе придава-
сь либо интелектуальному элементу, т.-е. она опредѣлялась какъ
оего рода пониманіе или представленіе сущаго (Гегель), либо эле-
нту эмоціональному — чувству (напр. „чувство зависимости“
Шлейермахера), либо, наконецъ, элементу человѣческой воли,
ея отношеніи къ высшей нравственной волѣ (Кантъ). Всѣ озна-
нные моменты, несомнѣнно присущіе религіи, не исчерпываютъ ея,
дучи взяты въ отдѣльности. Религія можетъ-быть предварительно
редѣлена, какъ *организованное поклоненіе высшимъ силамъ*.
кое поклоненіе — будь то поклоненіе чувственное, матеріальное,
и же служеніе въ духѣ и истинѣ — предполагаетъ несомнѣнную
я вѣрующаго сознанія реальность тѣхъ высшихъ силъ, которымъ
азывается почитаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно предполагаетъ вѣру,
-е. религіозное настроеніе, выражающееся въ опредѣленной си-
емѣ культа и системѣ представленій о божественномъ. Самая
ра не сводится къ разуму, чувству или опредѣленію воли, но
нимаетъ собою всѣ эти способности нашего духа, если только
а дѣйствительно подчиняетъ себѣ всего человѣка. Сводить религію

Буддизмъ.

Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Это превосходное сочиненіе выдержало множество изданій и переведено на главнѣйшіе европейскіе языки, въ томъ числѣ и на русскій (Будда, его жизнь, ученіе и община. Перев. П. Николаева; 2-е изд. Москва 1891).

Васильевъ: Буддизмъ, его догматы, исторія и литература (1857—69, ч. I и III).

Rhys Davids: Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha. London 1890, IV+252. (Блестяще написанный очеркъ одного изъ лучшихъ знатоковъ буддизма.)

Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älterer Pâli-werken dargestellt. Münster 1890, VIII+168.

Reginald Stephen Copleston: Buddhism primitive and present in Magadha and Ceylon. London 1892, XV+500. (Обширный трудъ, плодъ многолѣтняго изученія исторіи *индійскаго* буддизма и его современнаго состоянія.)

Heinrich Kern: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig 1882. (Нѣмецкій переводъ обширнаго труда извѣстнаго лейденскаго ученаго, снабженный дополненіями Якоби. Миѳологическіе взгляды не выдерживаютъ критики, но для догматики и исторіи буддизма трудъ Керна не утратилъ значенія.)

Monier Williams: Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity 1889 (авторъ — большой знатокъ современной Индіи, и его сочиненія отличаются большою живостью и литературными достоинствами.)

По исторіи тибетскаго буддизма см. Köppen: Die Lamaische Religion und Kirche (1859), Slagintweit: Buddism in Tibet (1863, переведено по-франц. въ Annales du Musée Guimet, III). Китайскій буддизмъ у Beal'a (Buddhism in China 1884), Schott'a (Gesch. d. chines. Buddhismus 1874). По-русски см. книгу Позднѣева „Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи", 1887.

Наиболѣе яркую картину *современной религіозной жизни Индіи* даетъ Monier Williams въ своемъ сочиненіи Religious Thought in India: Vedism, Brahmanism and Hinduism (2 ed. 1885).

Подробная библіографія у Барта, Тиле и Шантепи.

тіяхъ о должномъ отношеніи къ ближнимъ и къ внѣшнему міру. Уже личная вѣра предполагаетъ цѣлую систему отношеній, въ которыхъ она и обнаруживается. Тамъ, гдѣ она жива, она доказываетъ себя на дѣлѣ, стремясь къ видимому осуществленію того, во что вѣритъ. Вѣра безъ дѣлъ мертва; первое дѣло вѣры состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствительно служить своему предмету и приносить жертвы, соотвѣтственныя ея богамъ. Ни одна религія не ограничивается, поэтому, чисто-субъективною вѣрой; дѣйствительная вѣра раскрывается человѣкомъ въ его дѣятельности, и, слѣдовательно, религія не можетъ замыкаться сферою личности. Какъ ни велико значеніе личности въ религіозной исторіи, самое величіе и могущество лица доказывается здѣсь прежде всего тѣмъ, что его вѣра становится религіей, т.-е. организующей и организованной вѣрой человѣческаго общества. Въ этомъ — значеніе реформаторовъ, пророковъ, вѣроучителей. Въ области духовно-нравственной жизни человѣчества яснѣе чѣмъ гдѣ-либо наблюдается сочетаніе соціальной эволюціи и личнаго творчества, которое обусловливается средою; но вмѣстѣ съ тѣмъ воздѣйствуетъ на нее и обусловливаетъ ея прогрессъ.

Религія есть поклоненіе *высшимъ* силамъ. Но откуда получаетъ человѣкъ понятіе объ этихъ высшихъ силахъ? Человѣческая немощь и нужда, сознаніе своей конечности, своей зависимости, еще не объясняютъ, почему человѣкъ поклоняется тѣмъ или другимъ опредѣленнымъ высшимъ существамъ. Съ точки зрѣнія любой религіи источникомъ опредѣленныхъ вѣрованій является *откровеніе* высшихъ силъ. Историку важно констатировать, какъ основное явленіе религіознаго сознанія, тотъ фактъ, что отдѣльные люди сознаютъ себя въ дѣйствительномъ общеніи съ высшими силами, которыя являются имъ непосредственно; результатомъ такого прямого общенія оказывается и общеніе посредственное, выражающееся въ религіозномъ культѣ, организованная религія. Каково бы ни было личное отношеніе къ отдѣльнымъ формамъ откровенія или къ откровенію вообще, нельзя не признать его несомнѣнную реальность въ качествѣ психическаго факта, реальность божества или боговъ для вѣрующаго сознанія. Это реальность по преимуществу, превосходящая внѣшнюю дѣйствительность; послѣдняя представляется *зависимою* отъ первой. Несомнѣнно, что на первоначальной ступени развитія человѣкъ представлялъ себѣ всю природу населенную духами и олицетворялъ отдѣльныя явленія и силы природы, съ которыми онъ приходилъ въ соприкосновеніе. Онъ представлялъ себѣ

реальное существо вещей по аналогіи того единственнаго реальнаго существа, которое было извѣстно ему непосредственно, т.-е. по аналогіи своей собственной личности. Понятіе о бездушной матеріальной вещи, точно такъ же какъ и понятіе о чистомъ безплотномъ духѣ, есть лишь результатъ абстракціи. Что есть истиннаго и ложнаго въ первобытномъ анимизмѣ — объ этомъ могутъ быть различныя мнѣнія съ точки зрѣнія матеріализма или спиритуализма. Во всякомъ случаѣ это первобытное міросозерцаніе есть непроизвольный продуктъ человѣческаго сознанія. Впослѣдствіи мыслящій разумъ доходитъ до отвлеченныхъ понятій вещи, вещества, духа и т. д., но міръ, какъ предметъ непосредственнаго сознанія и непосредственной вѣры человѣка, представляется ему царствомъ живыхъ силъ, царствомъ душъ. Таковы камни, растенія и животныя — всѣ тѣ явленія природы, среди которыхъ онъ живетъ; таковы души живыхъ и мертвыхъ, — живые и мертвые люди, которые ему являются. Невольно онъ производитъ расцѣнку этихъ душъ; есть силы, равныя ему, силы низшія и силы, превосходящія его — высшія силы; онъ чувствуетъ свою зависимость отъ этихъ послѣднихъ силъ, зависимость отъ міра и зависимость отъ душъ, его населяющихъ. Онъ боится высшихъ силъ и вмѣстѣ чувствуетъ къ нимъ уваженіе за ихъ превосходство — ихъ *могущество* или ихъ *предполагаемую разумность*, ихъ невидимое таинственное присутствіе, ихъ духовность. Онъ пытается бороться съ ними, расположить ихъ къ себѣ, откупиться, оградиться отъ нихъ, или же вступить въ союзъ хотя бы съ нѣкоторыми изъ нихъ — съ тѣми, на которыхъ онъ всего болѣе можетъ положиться. Отношенія къ такимъ высшимъ силамъ невольно складываются по типу человѣческихъ отношеній низшаго къ высшему, сына къ отцу, раба къ хозяину, подданнаго къ его князю или вождю. На почвѣ сознанія зависимости отъ окружающихъ высшихъ силъ и развивается религія: человѣкъ вступаетъ въ общеніе съ ними, въ борьбу съ одними и въ союзъ съ другими. *Борьба* съ демонами есть первоначальный и общій моментъ развитія религій. Изъ нее развивается магія, шаманство въ первобытныхъ религіяхъ: она же обусловливаетъ переходъ отъ демонолатріи къ политеизму и отъ политеизма къ монотеизму, поскольку человѣкъ ищетъ искупленія и освобожденія отъ гнетущаго его кошмара демоновъ, отъ цѣлаго ада духовъ, и находитъ спасеніе въ богахъ или Богѣ. Этимъ отрицательнымъ моментомъ дѣло не ограничивается: признавъ надъ собою высшую силу или высшія силы и сознавая свою зависимость отъ нихъ, человѣкъ не только *боится* ихъ, но

и *чтитъ*, служитъ имъ не только за страхъ, но и за совѣсть. На ряду съ эгоистическимъ мотивомъ страха или корысти, заставляющимъ искать союза съ высшими существами, дѣйствуетъ такимъ образомъ, и безкорыстный мотивъ благоговѣнія, почтенія, благочестія — *этическій* мотивъ религіи. Если этотъ мотивъ, проявляющійся съ такой силой уже въ древнѣйшихъ памятникахъ религіозной поэзіи, и былъ незначителенъ на болѣе раннихъ ступеняхъ развитія, то все же онъ долженъ быть признанъ изначальнымъ. Разъ боги выше насъ, они невольно возбуждаютъ наше уваженіе; разъ человѣкъ испытываетъ уваженіе къ своимъ родителямъ, къ старшимъ, къ начальникамъ, онъ переноситъ его и на усопшихъ родителей, предковъ и вождей. Сообразно этому, въ религіяхъ, какъ и въ богахъ, мы наблюдаемъ какъ бы два полюса — положительный и отрицательный, поскольку духъ или божество является предметомъ страха или предметомъ поклоненія, демономъ или богомъ. Въ богѣ человѣкъ находитъ спасеніе отъ демона; въ этическомъ мотивѣ религіи онъ находитъ исцѣленіе отъ того состоянія одержимости демоническими силами, того бѣснованія, которое проявляется во многихъ культахъ, у различныхъ племенъ и народовъ, съ такою страшною силой (напр. въ религіи древней Мексики или въ нѣкоторыхъ индійскихъ культахъ). Демоническая и божественная сторона религіи развиваются параллельно; въ однихъ случаяхъ преобладаетъ одна, въ другихъ — другая. Въ греческомъ политеизмѣ за каждымъ богомъ стоитъ демонъ, каждый богъ имѣетъ свою демоническую сторону. То же видимъ мы и въ другихъ политеистическихъ религіяхъ; иногда мы встрѣчаемся съ рѣзко выраженнымъ дуализмомъ (напр. въ Персіи). Только въ абсолютномъ монотеизмѣ мы находимъ бога, какъ такового, отличнаго отъ всякаго демона и побѣдившаго все демоническое. Различіе бога отъ демона намѣчается рано, какъ только человѣкъ вступаетъ въ опредѣленный союзъ съ тѣмъ или другимъ высшимъ существомъ, изъ среды неопредѣленнаго множества духовъ, его окружающихъ. Такое существо и становится его *богомъ;* другихъ онъ боится, этого онъ чтитъ. Конечно, демаркаціонная линія между богами и демонами вначалѣ очень подвижна и неопредѣленна; дикарь можетъ мѣнять боговъ вмѣстѣ съ своими фетишами, отвергать ихъ за негодностію, въ случаѣ обнаружившейся слабости ихъ или вѣроломства. Тамъ, однако, гдѣ культъ получаетъ соціальную организацію, гдѣ божество перестаетъ быть призракомъ индивидуальнаго воображенія, гдѣ оно получаетъ собирательную реальность въ замкнутомъ кругѣ вѣрующихъ

и матеріализуется въ организованномъ культѣ, тамъ оно фиксируется болѣе опредѣленнымъ образомъ. Здѣсь на ряду съ его прежнею демоническою природой выступаютъ и человѣческія, нравственныя черты: въ прежнемъ звѣриномъ образѣ сказывается божество, дѣлающееся духовнымъ средоточіемъ общественнаго союза, блюстителемъ обычая, права и нравственности, безъ которыхъ союзъ не можетъ держаться. Богъ растетъ и усиливается вмѣстѣ съ ростомъ общественнаго союза. Но за богомъ попрежнему стоитъ демонъ, который находится въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ демонамъ, крупнымъ и мелкимъ, обоготворяемымъ другими общественными союзами или же стоящимъ внѣ опредѣленныхъ человѣческихъ союзовъ — къ демонамъ лѣсовъ, полей, водъ, пустыни или глуши, не населенной человѣкомъ. Первоначальная форма организованной религіи есть не политеизмъ, а скорѣй *олиготеизмъ — немногобожіе*. Общественный союзъ чтитъ очень немногихъ боговъ — чѣмъ меньше, тѣмъ лучше: если на ряду съ избраннымъ богомъ приходиться чтить слишкомъ много сосѣднихъ демоновъ и на ряду съ своимъ княземъ платить оброкъ сосѣднимъ князьямъ, союзъ теряетъ свой смыслъ и богъ оказывается безсильнымъ. Политеизмъ — подъ силу сложнымъ общественнымъ организмамъ, большимъ племенамъ, народамъ и государствамъ, а не мелкимъ родамъ и кланамъ. Въ этомъ убѣждаетъ насъ прежде всего исторія всѣхъ извѣстныхъ намъ политеистическихъ религій; онѣ *всѣ* имѣли сложное *политическое* происхожденіе, всѣ образовались путемъ соединенія родовъ и племенъ, путемъ объединенія родовыхъ и помѣстныхъ культовъ, путемъ союзовъ и завоеваній. Въ основаніи египетской или греческой религіи, напр., лежатъ отдѣльные мѣстные культы, изъ которыхъ въ каждомъ были чтимы лишь немногіе боги. Каковы были боги первоначальныхъ союзовъ, рѣшить довольно трудно. Какъ ни важно было бы знать происхожденіе боговъ, отъ него едва ли зависитъ ихъ характеръ: духъ есть „живая душа“, способная по произволу принимать самыя различныя формы; это — оборотень-колдунъ, обладающій болѣе или менѣе обширною сферою мощи. Предокъ можетъ обратиться въ камень, въ растеніе, въ животное, въ солнце или рѣку — и наоборотъ, солнце можетъ воровать скотъ, насиловать дѣвушекъ, имѣть дѣтей отъ нихъ (о первобытныхъ воззрѣніяхъ на боговъ см. A. Lang, „Myth, ritual and religion“ 1887 франц. перев. Marillier 1896). Функціи боговъ разнообразны и мало спеціализированы, но могущество ихъ во всякомъ случаѣ весьма ограничено, прежде всего — границами религіозной общины. Эта ограниченность боговъ объяс-

няетъ намъ повсемѣстное распространеніе „суевѣрія“, т.-е. магіи и культа демоновъ; отсюда и образованіе политеистическихъ религій. Есть этическій смыслъ и въ стремленіи къ освобожденію отъ такихъ боговъ, скрывающемся и въ возстаніи Прометея, и въ духовномъ подвигѣ индійской и греческой философіи. Отрицательное освобожденіе достигается въ буддизмѣ, положительное — въ монотеизмѣ, въ религіи единаго Бога; борьба человѣка съ демонами кончается либо упраздненіемъ человѣка въ Нирванѣ, либо положительнымъ усыновленіемъ его Богу, положительнымъ осуществленіемъ богочеловѣчества.

Разсматривая природу религіи, какъ поклоненіе высшимъ силамъ, мы приходимъ къ понятію „Бога“. Въ богѣ именно человѣкъ видитъ существо достойное поклоненія, „высшее“ существо „небесное“, какъ его именовали индо-европейцы *(дева)*. Въ религіозномъ союзѣ такое существо является *владыкой* человѣка, его господиномъ и собственникомъ, которому принадлежитъ не только сила, но и власть; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является *заступникомъ*, спасителемъ и союзникомъ человѣка. Въ союзѣ съ нимъ человѣкъ ищетъ *помощи* и спасенія отъ видимыхъ и невидимыхъ враговъ: онъ ждетъ отъ него извѣстныхъ *чувственныхъ* благъ — удачи на войнѣ или охотѣ, изобилія и т. д., — а также благъ духовныхъ. Эти „духовныя“ блага даются вѣрой и пріобщеніемъ къ высшей божественной *силѣ*. На низшихъ ступеняхъ такое пріобщеніе достигается посредствомъ чувственнаго культа, всего сильнѣе — посредствомъ культовъ оргіастическихъ (опьяненіе, самоистязаніе, изступленіе, пляски, половыя оргіи); на высшихъ ступеняхъ человѣкъ ищетъ другихъ, духовныхъ путей къ божеству. До извѣстной степени всякая религія даетъ человѣку духовное благо, вселяя въ него надежду, утѣшеніе, увѣренность. Старинное мнѣніе, видящее въ *страхѣ* источникъ происхожденія боговъ (primus in orbe deos fecit timor), нуждается, поэтому, въ существенномъ ограниченіи: богъ есть болѣе чѣмъ демонъ, и тамъ, гдѣ чудовищный образъ демона не беретъ верхъ надъ богомъ, гдѣ есть религіозно-этическое отношеніе къ божеству, тамъ на ряду съ физическимъ страхомъ есть свѣтлая вѣра; культъ боговъ принимаетъ радостный, праздничный характеръ, какъ напр., въ древнихъ семитическихъ культахъ или въ большинствѣ греческихъ культовъ. Конечно, не всякая религія способна дать полное удовлетвореніе человѣческому духу и освободить его отъ сознаваемыхъ имъ немощи, нужды и нравственнаго рабства. Стремясь къ свободѣ, онъ ищетъ новыхъ боговъ, но нерѣдко находитъ лишь новыхъ демоновъ и

ное, страдающее, нуждающееся: таковъ онъ не только въ миѳологіи, но и въ культѣ. Вслѣдствіе этого, полной вѣры или довѣрія онъ заслужить не можетъ и не можетъ требовать полной, исключительной вѣрности отъ своихъ поклонниковъ: рядомъ съ нимъ есть и другіе боги не хуже его, и самъ онъ не только не довлѣетъ себѣ, но нуждается въ культѣ, который ему воздается. Отсюда объясняются многія особенности культа и жертвеннаго ритуала политеистическихъ религій: въ нихъ выражаются и грубая идея выкупа, откупа, торга съ богами, и мистическая идея союза съ ними. Въ иныхъ случаяхъ жертва получаетъ значеніе магическаго обряда или заклятія (напр. сами боги древнихъ индусовъ приносятъ жертвы); въ другихъ она получаетъ характеръ таинства пріобщенія, какъ мы видимъ это въ жертвенныхъ трапезахъ древнихъ семитовъ и другихъ народовъ и даже въ религіозномъ каннбализмѣ, напр. въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ древнихъ мексиканцевъ. Въ политеизмѣ боги и культы подлежатъ постояннымъ измѣненіямъ. Ни боги, ни люди не въ силахъ выполнить взаимныхъ обязательствъ: боги не могутъ спасти человѣка физически и нравственно, не могутъ дать ему высшей „жизни“, которою не обладаютъ сами, не могутъ *успокоить* человѣка, а люди не могутъ истиннымъ образомъ ихъ чтить и въ нихъ вѣровать. Сильная жреческая или теократическая организація можетъ, въ критическія минуты, поддерживать религію терроромъ, религіозными войнами и страшными человѣческими гекатомбами (напр. въ Мексикѣ); но это — отчаянное средство, которое не спасаетъ ни боговъ, ни ихъ поклонниковъ. Всѣ попытки древнихъ государствъ расширить царство своихъ боговъ путемъ завоеваній кончались пораженіемъ, слѣдовавшимъ за временнымъ торжествомъ. Нерѣдко такому пораженію предшествовало измѣненіе самого культа побѣдителей, которые вводили боговъ побѣжденнаго народа въ свой пантеонъ. Исторія древнихъ политеистическихъ религій была исторіей непрерывно развивавшагося синкретизма, смѣшенія культовъ, боговъ и вѣрованій: Индія, Греція, Римъ даютъ тому достаточно убѣдительное доказательство. Естественнымъ концомъ политеистическихъ системъ было возвращеніе къ первоначальному пандемоніуму, какой мы наблюдаемъ въ современной Индіи: боги обращаются вновь въ прежнихъ демоновъ, только болѣе могущественныхъ, сильныхъ и разнообразныхъ чѣмъ прежде; спасенія отъ нихъ приходится искать либо въ единомъ верховномъ божествѣ, либо, какъ это дѣлаетъ буддизмъ, въ силахъ личнаго человѣческаго духа. Буддизмъ, однако, въ качествѣ религіи не могъ выполнить этой задачи. Онъ оказался безсильнымъ

чаются въ общемъ культѣ какъ особыя божества[1]), частью же получаютъ этотъ титулъ верховнаго бога лишь въ помѣстныхъ культахъ[2]). Аналогичное явленіе находимъ мы и у римлянъ. До самаго послѣдняго періода развитія ихъ религіи они прилагаютъ титулъ верховнаго бога — „божественнаго отца“, Юпитера, ко множеству великихъ иноземныхъ боговъ (напр. Ю. Аммонъ = Зевсъ Аммонъ, Ю. Бель, Ю. Сераписъ, I. O. M. Dolichenus и т. д.); то же самое, повидимому, имѣло мѣсто и отъ начала въ примѣненіи къ помѣстнымъ племеннымъ италійскимъ божествамъ. Въ помѣстныхъ святилищахъ, какъ и въ родовыхъ культахъ или культѣ предковъ, латиняне имѣли не мало „божественныхъ отцовъ“[3]) и „матерей“ — divos patres и matres, изъ которыхъ издревле образовалось не мало Юпитеровъ и Юнонъ. Оба явленія вполнѣ объясняются основною чертою политеистической религіи — помѣстнымъ и гентильнымъ характеромъ ея первоначальнаго развитія. Что же касается до Юноны, то хотя самое имя ея и представляетъ femininum отъ Iovis (Iovino), оно издревле нерѣдко встрѣчается во множ. числѣ, имѣя то же значеніе въ женскомъ родѣ, что̀ „геній“ въ мужескомъ[4]). Съ теченіемъ времени изъ множества такихъ Юнонъ дифференцировалось нѣсколько главныхъ (напр. древнѣйшая Iuno Lucina или I. Moneta, I. Averna) а мало-по-малу, подъ вліяніемъ культа, религіозной мысли, отчасти, можетъ-быть, и подъ вліяніемъ искусства, а главное — греческой религіи, произошло и дальнѣйшее объединеніе этого божественнаго типа. Но до конца ея имя могло служить какъ въ качествѣ имени собственнаго, такъ и въ качествѣ *нарицательнаго* или *титула*, прилагаясь то къ мѣстнымъ женскимъ геніямъ, то къ иноземнымъ богинямъ (напр. карѳагенская Iuno Coelestis). Какъ мы думаемъ, нѣчто подобное случилось и съ Юпитеромъ: divus pater indiges (впослѣдствіи Эней), или d. p. ruminus обратились

---

[1]) Чтобы не приводить слишкомъ много примѣровъ, укажу на Ксенофонта, который отличаетъ Зевса Мейлихійскаго (*Anab.* VII 8, 4 *ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ*) отъ другихъ Зевсовъ, которымъ онъ приносилъ жертвы (*Anab.* IV, 8, 25; V, 4, 22; VII, 6, 44). Ср. также Suet. d. *August.* 91: cum dedicatam in Capitolio aedem Tonanti Jovi assidue frequentaret, somniavit queri Capitolinum Jovem cultores sibi abduci etc.

[2]) Напр. вышеупомянутые З. Трофоній, Амфіарай, Агамемнонъ или З. Аристей (ср. Roscher's Lex. 549, 37 Schirmer).

[3]) Ср. Ma(r)spiter, Diespiter, Dispiter, Opiter, Liber pater, Tiberinus pater, d. p. Falacer, Summanus pater.

[4]) Ср. Preller-Iordan, Römische Myth. I, 271 сл. II, 196 сл. и ст. Iunones въ Roscher's Lex. (Ihm) II, 1, 615. Отсюда объясняется союзъ Юноны съ Геркулесомъ (Roscher I, 2, 2258 сл. Peter). Ср. греческую Діону, которая является то какъ особая богиня, супруга Зевса (его *σύνναος* въ Додонѣ), то какъ эпитетъ Афродиты.

надъ пандемоніумомъ языческаго міра древности принадлежала *христіанству* — религіи, явившейся завершеніемъ еврейскаго монотеизма, исполненіемъ завѣта, заключеннаго Богомъ съ праотцами Израиля. Только Христосъ исцѣлилъ человѣчество отъ той демономаніи, которою оно было одержимо въ язычествѣ. Вся культура европейскаго человѣчества зиждется на этой великой духовной побѣдѣ. Правда, язычество было побѣждено не сразу и не вполнѣ, оно проникло впослѣдствіи и въ христіанство, искажая его въ цѣломъ рядѣ исторически сложившихся формъ его; но это не мѣняетъ дѣла, поскольку въ самомъ Христѣ и въ Его ученіи заключается внутреннее основаніе для борьбы со зломъ, для очищенія и преобразованія христіанской жизни.

Эсхалотогія.

(Статья изъ Энциклопедическаго словаря.)

Эсхатологія — ученіе о послѣднихъ вещахъ, о конечной судьбѣ міра и человѣка — искони занимала религіозную мысль. Представленія о загробномъ существованіи — томленіяхъ въ подземномъ царствѣ мертвыхъ, мученіяхъ, странствованіяхъ въ призрачномъ мірѣ или упокоеніи и блаженствѣ въ странѣ боговъ и героевъ — распространены повсемѣстно и имѣютъ, повидимому, глубокіе психологическіе корни. По мѣрѣ проникновенія религіи нравственными идеями, появляются и представленія о загробномъ судѣ и возмездіи, хотя религія стремится обезпечить вѣрующему загробное блаженство помимо его нравственныхъ заслугъ — посредствомъ заклинаній или иныхъ религіозныхъ средствъ, какъ мы видимъ это у египтянъ, а впослѣдствіи у грековъ или у гностиковъ. На ряду съ вопросомъ о судьбѣ единичной человѣческой личности можетъ возникнуть вопросъ и о конечной судьбѣ всего человѣчества и всего міра — о „кончинѣ міра“, напр. у древнихъ германцевъ (сумерки боговъ), или въ парсизмѣ (хотя трудно опредѣлить время возникновенія его эсхатологіи), или, наконецъ, у евреевъ, мусульманъ и въ христіанствѣ. У ветхозавѣтныхъ евреевъ индивидуальная эсхатологія, т.-е. совокупность представленій о загробномъ существованіи отдѣльной личности, вытѣсняется изъ области собственно религіознаго интереса, который сосредоточивается на эсхатологіи національной или универсальной, т.-е. на представленіяхъ о конечной судьбѣ Израиля, народа Божія, а слѣдовательно и дѣла Божія на землѣ. Въ народныхъ вѣрованіяхъ такимъ концомъ естественно являлось возвеличеніе Израиля и его національнаго царства, какъ царства самого Ягве, Бога Израиля, и Его Помазанника или Сына — народа Израиля, олицетворяемаго въ царѣ, пророкахъ, вождяхъ, священникахъ. Пророки вложили въ представленіе о царствѣ Божіемъ высшее духовное содержаніе. Это царство не можетъ имѣть исключительно-національное значеніе: его осуществленіе — конечная реализація святой воли Божіей на землѣ — имѣетъ универсальное значеніе для

всего міра, для всѣхъ народовъ. Оно опредѣляется прежде всего *отрицательно*, какъ судъ и осужденіе, обличеніе и ниспроверженіе всѣхъ безбожныхъ языческихъ царствъ и вмѣстѣ съ тѣмъ всей человѣческой неправды и беззаконія. Этотъ судъ, по своей универсальности, касается не однихъ язычниковъ, враговъ Израиля: онъ начинается съ дома Израиля, и, съ этой точки зрѣнія, всѣ историческія катастрофы, постигающія народъ Божій, представляются знаменіями суда Божія, который оправдывается самою вѣрою Израиля, является божественно-необходимымъ. Съ другой стороны, конечная реализація царства опредѣляется *положительно*, какъ *спасеніе* и *жизнь*, какъ обновленіе, касающееся духовной природы человѣка и самой внѣшней природы. Во время плѣненія вавилонскаго и послѣ него эсхатологія евреевъ получаетъ особенно глубокое и богатое развитіе, вмѣстѣ съ *мессіаническими чаяніями*. Со II в. въ апокалиптической литературѣ съ нею соединяются вѣрованія и представленія о личномъ безсмертіи и загробномъ возмездіи. Различные памятники этого періода отличаются разнообразіемъ представленій; можно говорить объ апокалиптическихъ *преданіяхъ*, а не объ апокалиптическомъ преданіи. Одни памятники говорятъ о личномъ Мессіи, о воскресеніи мертвыхъ, о пророкѣ послѣднихъ временъ; другіе объ этомъ умалчиваютъ. Тѣмъ не менѣе, постепенно вплоть до христіанскихъ временъ (и впослѣдствіи) вырабатывается опредѣленный комплексъ апокалиптическихъ представленій, которыя вошли и въ христіанскую эсхатологію. Изучая систематически, начиная со II в. до Р. Хр., представленія евреевъ о „послѣднихъ вещахъ“, можно принять слѣдующую схему: 1) скорби и казни, бѣдствія и знаменія послѣднихъ временъ, видимое торжество язычниковъ, нечестивыхъ и беззаконныхъ, крайнее напряженіе зла и неправды, предшествующее „концу“ (безусловная черта всѣхъ апокалипсисовъ); 2) въ широкихъ кругахъ распространенное ожиданіе пророка, предтечи, великаго „дня Господня“, Иліи (Малахія; Втор. 18, 15; Мѳ. 16, 14; Іоан. 6, 14); 3) появленіе самого Мессіи (не во всѣхъ памятникахъ), послѣдняя борьба вражьихъ силъ противъ царства Божія и побѣда надъ ними десницей Мессіи или самого Бога; во главѣ вражьихъ силъ помѣщается иногда богопротивный царь, (впослѣдствіи — антихристъ) или самъ Веліаръ; 4) судъ и спасеніе, обновленіе Іерусалима, чудесное собраніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля и начало благодатнаго царства въ Палестинѣ, которое имѣетъ продлиться 1000 (иногда 400) лѣтъ, — такъ называемый *хиліазмъ;* передъ началомъ этого „тысячелѣтняго царства“ праведные имѣютъ вос-

креснуть, дабы принять участіе въ его блаженствѣ (въ нѣкоторыхъ апокалипсисахъ Мессія умираетъ, при чемъ разыгрывается послѣдній эпизодъ борьбы Бога съ вражьей силой); 5) за концомъ исторіи, по совершеніи временъ, нѣкоторые говорятъ о концѣ міра — обновленіи вселенной. „Послѣдняя труба“ возвѣщаетъ общее воскресеніе и общій судъ, за которыми слѣдуетъ вѣчное блаженство праведныхъ и вѣчная мука осужденныхъ. Иные представляли себѣ самую вѣчность по аналогіи времени и мечтали о всемірномъ іудейскомъ царствѣ, съ столицей въ Іерусалимѣ. Другіе мыслили грядущее царство славы какъ полное обновленіе неба и земли, какъ реализацію божественнаго порядка, упраздненіе зла и смерти, которому предшествуетъ огненное крещеніе вселенной. Съ этимъ связывается представленіе о *двойномъ воскресеніи:* первое воскресеніе праведныхъ, при началѣ тысячелѣтняго царства — седьмого тысячелѣтія, седьмого космическаго дня, субботы Господней, которою кончается *исторія;* второй судъ и второе *общее* воскресеніе — конецъ, цѣль *космическаго процесса.*

Изученіе *христіанскаго* апокалипсиса показываетъ, какимъ образомъ эти представленія еврейской апокалиптики были усвоены и переработаны церковью перваго вѣка. „Евангеліе царствія“ непосредственно примыкаетъ къ проповѣди Іоанна Крестителя, въ которомъ видѣли Илію, предтечу дня Господня. „Покайтесь, ибо приблизилось царствіе небесное“,—такъ училъ Іоаннъ, такъ учили и апостолы при жизни Іисуса. И въ той, и въ другой проповѣди царство Божіе, какъ *совершенное* осуществленіе воли Божіей на землѣ („яко на небеси“), сознается прежде всего какъ *судъ*, но вмѣстѣ и какъ спасеніе. Оно приблизилось, прошло, хотя и безъ видимой катастрофы: оно уже среди людей, въ лицѣ Іисуса, который сознаетъ себя единороднымъ Сыномъ Божіимъ, помазаннымъ Духомъ, и именуется „Сыномъ Человѣческимъ“ (какъ у Даніила или въ книгѣ Еноха), т.-е. Мессіей, Христомъ. Мессія вмѣщаетъ въ себѣ царство, является его сосредоточіемъ, носителемъ, сѣятелемъ. Въ немъ осуществляется Новый Завѣтъ — внутреннее совершенное соединеніе божескаго съ человѣческимъ, залогомъ котораго служитъ то единственное въ исторіи интимное, непосредственное соединеніе личнаго самосознанія съ Богосознаніемъ, какое мы находимъ у Іисуса Христа и только у Него. Внутренняя духовная сторона царства Божія въ человѣчествѣ находитъ здѣсь свое полное осуществленіе: въ этомъ смыслѣ царство Божіе *пришло*, хотя и не явилось еще въ полнотѣ своей славы. Іисусъ Христосъ есть „судъ міру сему“, — тому

міру, который „не позналъ“ и не принялъ Его; и вмѣстѣ Онъ „спасеніе“ и „жизнь“ для тѣхъ, кто „познаетъ“, принимаетъ Его и „творитъ волю Отца“, въ Немъ открывающуюся, т.-е. становится „сыномъ царства“. Это внутреннее соединеніе съ Богомъ во Христѣ, это духовное созиданіе царства Божія не упраздняетъ, однако, вѣры въ окончательную реализацію этого царства, его „явленія“ или пришествія „въ силѣ и славѣ“. Послѣднее слово Іисуса къ синедріону, слово, за которое Онъ былъ осужденъ на смерть, было торжественнымъ засвидѣтельствованіемъ этой вѣры: „Я есмь (Сынъ Благословеннаго) и вы увидите Сына Человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго съ облаками небесными“ (Марка, 14, 62). Сознавая Себя средоточіемъ „царства“, Іисусъ не могъ не ощущать его непосредственной *близости* (Марка, 13, 21, сл.), хотя срокъ наступленія его Онъ признавалъ извѣстнымъ одному Отцу (*ib.*, ср. Дѣян., 1, 7.); но сознаніе непосредственной близости царства или „мессіаническое самосознаніе“ Христа имѣло для Него практическимъ послѣдствіемъ сознанную необходимость страданія и смерти, — для искупленія многихъ, для спасенія ихъ отъ суда и отверженія, связаннаго съ немедленнымъ наступленіемъ того царства, изъ котораго они, по внутреннему своему отношенію къ нему, сами себя исключаютъ. Заповѣдь Отца — въ томъ, чтобы не судить, а спасти міръ. Не явленіе во славѣ среди легіоновъ ангеловъ, а крестная смерть — вотъ путь къ внутренней побѣдѣ надъ міромъ и человѣкомъ. И тѣмъ не менѣе эта крестная смерть тоже не упраздняетъ эсхатологіи царства: она влагаетъ въ нее лишь новый смыслъ. Первое поколѣніе христіанъ всецѣло проникнуто мыслью о близости царства: „не успѣете обойти городовъ Израиля, какъ придетъ Сынъ Человѣческій“ (Мѳ. 10, 23); „не прейдетъ родъ сей (поколѣніе, *γένεα*) какъ все это будетъ“. (Марка, 13, 30); любимый ученикъ Христовъ не умретъ до пришествія царства. Паденіе Іерусалима есть знаменіе скораго пришествія (Марка 13, 24; Луки 21, 27), и если во время осады и штурма Іерусалима Іудеи ежеминутно ждали славнаго и чуднаго явленія Мессіи, то и среди христіанъ перваго вѣка эти ожиданія сказываются съ неменьшею силой, являясь утѣшеніемъ въ скорби и гоненіяхъ и вмѣстѣ выраженіемъ живой вѣры въ непосредственную близость Христа. Послѣднія времена приблизились (Іак. 5, 8; 1 Петр. 4, 7; 1 Іоан. 2, 18), Господь пріидетъ *скоро* (Откров. 22, 9 и сл.); спасеніе ближе, чѣмъ при началѣ проповѣди, ночь проходитъ и наступаетъ разсвѣтъ (Римл. 13, 11, 12). Воскресеніе Христа, какъ первая

ковъ, но усвоенное и православными. Эсхатологія западной церкви обогатилась ученіемъ о чистилищѣ. Средневѣковая догматика схоластически разработала всѣ частные вопросы о „послѣднихъ вещахъ“; въ „Summa Theologiae“ Ѳомы Аквинскаго можно найти подробныя свѣдѣнія о различныхъ отдѣлахъ загробнаго міра, о мѣстопребываніи праотцовъ, дѣтей, умершихъ до крещенія, о лонѣ Авраама, о судьбѣ души послѣ смерти, объ огнѣ чистилища, о воскресеніи тѣлъ и т. д. Художественное выраженіе этихъ воззрѣній мы находимъ въ „Божественной Комедіи“ Данта, а у насъ — въ апокрифической литературѣ о раѣ и адѣ, хожденіяхъ по мукамъ и проч., которая тянется въ теченіе долгихъ вѣковъ и начатки которой слѣдуетъ искать въ раннихъ апокрифическихъ апокалипсисахъ. Современная мысль относится къ эсхатологіи индиферентно или отрицательно; тѣ изъ проповѣдниковъ христіанства, которые стремятся приспособить его къ требованіямъ современной мысли, дабы открыть ему широкій доступъ въ кругъ интеллигенціи, нерѣдко совершенно искренно силятся представить эсхатологію какъ случайный придатокъ христіанства, какъ временный и преходящій моментъ, какъ нѣчто привнесенное въ него извнѣ тою исторической средою, въ которой оно возникло. Уже для греческой интеллигенціи эсхатологія апостола Павла служила соблазномъ, какъ мы видимъ это по впечатлѣнію, произведенному его рѣчью передъ ареопагомъ: „когда же они услыхали о воскресеніи мертвыхъ, они стали насмѣхаться, а другіе сказали: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время“ (Дѣян. 17, 32, ср. 24, 25). Тѣмъ не менѣе, и теперь всякій добросовѣстный историкъ, научно изучающій исторію христіанства, вынужденъ признать, что христіанство, какъ таковое, т.-е. какъ вѣра во *Христа, Мессію* Іисуса, необходимо отъ начала было связано съ эсхатологіей, составлявшей не случайный придатокъ, а существенный элементъ евангелія царства. Не отказываясь отъ самого себя, христіанство не можетъ отказаться отъ вѣры въ Богочеловѣчество и въ царство Божіе, въ конечную, совершенную побѣду, реализацію Бога на землѣ, — отъ вѣрованія, выраженнаго апостоломъ въ 1 Кор. 15, 13 слѣд. Отдѣльные образы христіанской эсхатологіи можно объяснять исторически, но основная идея ея, засвидѣтельствованная жизнью и смертью *Христа* Іисуса и всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, начиная съ молитвы Господней, представляетъ и до сихъ поръ жизненный вопросъ христіанства — вѣры „во Единаго Бога Отца Вседержителя“. Есть ли міровой процессъ безначальный, безконечный, безцѣльный и безсмысленный, чисто стихійный процессъ, или же онъ

имѣетъ разумную конечную цѣль, абсолютный (т.-е. на религіозномъ языкѣ божественный) конецъ? Существуетъ ли такая цѣль или абсолютное благо (т.-е. Богъ) и осуществимо ли это благо „во всемъ“ (царство небесное — Богъ все во всемъ), или же природа представляетъ *вѣчную* границу для его осуществленія и само оно является лишь субъективнымъ, призрачнымъ идеаломъ? У христіанства возможенъ на это лишь одинъ отвѣтъ.

ціальными функціями, которыя приписываютъ имъ мѣстныя вѣрованія, каждый святой понимается прежде всего, какъ молитвенникъ Божій, заступникъ, ангелъ Божій. Онъ есть лицо, а не функція, и къ этому лицу можно обращаться и помимо спеціальныхъ случаевъ.

Не болѣе удачнымъ является другой аргументъ Узенера — его ссылка на до сихъ поръ еще весьма туманную область литовскихъ и латышскихъ боговъ, которыхъ онъ пространно перечисляетъ при помощи проф. Сольмсена (стран. 79—115). По признанію почтеннаго изслѣдователя, „первое знакомство съ литовскими преданіями“ именно и освободило его отъ всякихъ сомнѣній въ области миѳологіи (стран. 276), убѣдивъ его въ томъ, что первоначальные боги всѣхъ народовъ однородны съ богами римскихъ индигитаментъ.

Пространный каталогъ литовскихъ божествъ, имѣвшій столь рѣшающее значеніе для Узенера, составляетъ однако не только наименѣе оригинальную, но и наиболѣе слабую часть его замѣчательнаго труда, — и въ этомъ отношеніи его сотрудникъ, проф. Сольмсенъ, какъ спеціалистъ, несомнѣнно заслуживаетъ бо́льшихъ упрековъ, пользуясь безъ должной критики такими недостовѣрными источниками, какъ сочиненія Лазицкаго (De diis Samogitarum, 1580), и показаніями разныхъ ученыхъ іезуитовъ и протестантскихъ миссіонеровъ XVI и XVII вв., изъ которыхъ иные вовсе не знали литовскаго языка и построяли искусственныя системы литовской миѳологіи, нерѣдко сближая по своему литовскихъ боговъ съ римскими[1]).

По свидѣтельству Петра Дуисбургскаго, приводимому самимъ Узенеромъ (стран. 81), „литовцы видѣли боговъ во всѣхъ тваряхъ: въ солнцѣ, лунѣ, звѣздахъ, въ громахъ, птицахъ, четвероногихъ, даже до самого крота; они имѣли священные лѣса, поля и воды, въ которыхъ не позволялось рубить деревьевъ, воздѣлывать землю и ловить рыбы“. Словомъ, въ основаніи литовской религіи лежитъ первобытный пандемонизмъ съ культомъ лѣсовъ и полей[2]). Мы на-

---

[1]) Достоинство этихъ источниковъ критически разобраны въ трудахъ Микуцкаго, Акелевича, Карловича, Мѣржинскаго, которые могли бы быть извѣстны проф. Сольмсену. Ср. Mierzinsky, Mythologiae Lithuanicae Monumenta I, 1892, гдѣ собраны всѣ свидѣтельства о культѣ литовцевъ отъ Тацита до хроники Альберта Бордевика (1298—1301). Второй выпускъ этого труда (1896), разсматривающій свидѣтельства XIV и XV в., особенно Петра Дуисбургскаго, вышелъ послѣ книги Узенера. Ср. Э. Вольтеръ ст. „литовская миѳологія“ въ энц. словарѣ Брокгауза-Ефрона т. XVII, А 1896.

[2]) Ср. Mannhardt, Wald- und Feld-Kulte I т., 1875 (d. Baumcultus bei d. Germanen und ihren Nachbarstämmen).

должна была протекать въ землю кровь жертвеннаго животнаго (стран. 33). Тщательное, иногда роскошное устройство могилъ микенскаго періода указываетъ на развитіе культа мертвыхъ и соотвѣтственныхъ ему представленій. Между тѣмъ у Гомера, и притомъ въ древнѣйшей части эпоса, душа является лишь безсильною, безкровною тѣнью, подобнымъ сновидѣнію призракомъ, чуждымъ жизни и сознанія. Подобные призраки, навсегда заключенные въ „домѣ Аида“, въ подземномъ мракѣ, совершенно отрѣзаны отъ міра живыхъ, отъ всякихъ сношеній съ живыми. Гомеръ не знаетъ ни страха передъ покойниками, ни некромантіи или заклинанія мертвыхъ. „Такимъ образомъ, свѣтлый гомеровскій міръ освобожденъ отъ призраковъ ночи (ибо психія усопшаго перестаетъ являться даже во снѣ послѣ сожженія тѣла); гомеровскій міръ освобожденъ отъ той таинственной нечистой силы загробныхъ духовъ, передъ страшной дѣятельностью которой трепещетъ суевѣріе всѣхъ временъ. Мертвые оставляютъ въ покоѣ живыхъ“.

Въ мірѣ господствуютъ лишь боги, не блѣдные, безплотные призраки, но образы, облеченные въ безсмертную плоть и кровь, живущіе на свѣтлой вершинѣ Олимпа, въ сіяніи яснаго дня. На ряду съ ними нѣтъ темныхъ, демоническихъ силъ, которыя бы парализовали, ограничивали ихъ могущество (стран. 11). Но Роде показываетъ, что такое представленіе, изгоняющее всякія демоническія силы изъ человѣческаго міра, не есть ни первоначальное, ни общее: оно не господствуетъ и послѣ Гомера и является лишь выраженіемъ особой *тенденціи*, преобладающей въ эпосѣ. Прежде всего, въ связи съ изученіемъ культа мертвыхъ во времена болѣе позднія, у самого Гомера не трудно отыскать много рудиментовъ такого культа, предполагающаго совершенно особенное представленіе о мертвецѣ, какъ страшномъ и сильномъ могущественномъ демонѣ,— представленіе несомнѣнно очень древнее и въ то же время отличное отъ блѣднаго образа гомеровской „психіи“.. Роде указываетъ, напримѣръ, на весь разсказъ о погребеніи и поминкахъ Патрокла (23 кн. Иліады) съ человѣческими и другими жертвоприношеніями, съ поминальными играми и тризной, — словомъ, со всѣмъ сложнымъ ритуаломъ древняго *культа*, который почти безслѣдно стирается въ другихъ частяхъ эпоса. По мнѣнію изслѣдователя, рядъ важныхъ событій въ жизни греческаго народа, — въ особенности, переселенія сѣверныхъ племенъ, вытѣснившія прежнее населеніе съ могилъ отцовъ, — естественно вызвали значительныя измѣненія въ культѣ; обычай *сожженія*, смѣнившій обычай погребенія среди эмигриро-

вавшихъ племенъ, также повелъ къ ослабленію культа мертвыхъ: вмѣстѣ съ уничтоженіемъ тѣла исчезала всякая связь между мертвецомъ и живыми. Аристократическое міросозерцаніе Гомера проникнуто, къ тому же, спеціальною тенденціей: оно намѣренно исключаетъ всякую мистику и чертовщину простонародныхъ вѣрованій, произвольное вмѣшательство „нечисти“ въ благоустроенный міровой порядокъ. На ряду съ олимпійцами Гомеръ не знаетъ демоновъ, хтоническихъ божествъ, героевъ-предковъ, мертвецовъ. И тѣмъ не менѣе, какъ сказано, эпосъ не могъ вполнѣ стереть слѣды всѣхъ этихъ вѣрованій. Въ особенности въ позднѣйшихъ частяхъ его какъ въ X или XX пѣсняхъ „Одиссеи“, мы находимъ множество цѣнныхъ указаній на культъ мертвыхъ, противорѣчащій религіозному міросозерцанію Гомера (ср., напримѣръ, X, 521—6 и XI, 29—33).

Разсмотрѣвъ представленія о психіи и подземномъ царствѣ тѣней, Роде переходитъ къ „островамъ блаженныхъ“ и сагамъ о похищеніи и перенесеніи избранныхъ любимцевъ боговъ въ блаженный божественный міръ (стран. 63—104) въ связи съ Гезіодовымъ сказаніемъ о судьбѣ людей золотого, серебрянаго и желѣзнаго вѣка. Въ этомъ сказаніи Роде видитъ одно изъ многихъ указаній на старинный *культъ предковъ*, когда-то остановившійся въ своемъ развитіи и потому простирающійся только на отдаленныхъ *праотцевъ*, въ отличіе отъ усопшихъ позднѣйшихъ поколѣній. Оригинальную форму загробнаго существованія представляютъ изъ себя живые обитатели могилъ, обожествленные мертвецы, по преданію, заживо скрывшіеся въ землю и ведущіе въ ея нѣдрахъ безсмертную жизнь (Höhlengötter. Bergentrückung, 104—136). Таковы Трофоній, Амфіарай и другіе (культъ которыхъ связанъ съ культомъ могилъ и некромантіей); слѣды подобныхъ вѣрованій можно найти и въ эпосѣ (119 сл.). Во всякомъ случаѣ и подъ землею, и на островахъ блаженныхъ безсмертная *жизнь*, въ отличіе отъ призрачнаго существованія тѣней, принадлежитъ лишь существамъ, облеченнымъ въ плоть и кровь, какъ олимпійскіе боги. О безсмертіи души помимо тѣла нѣтъ и понятія: душа, отрѣшенная отъ тѣла, и есть *самая смерть*.

За обстоятельнымъ разборомъ отдѣльныхъ представленій объ апоѳеозѣ смертныхъ слѣдуетъ глава о культѣ *героевъ* (стран. 137—187), въ которомъ Роде видитъ форму исконнаго культа *предковъ* въ отличіе отъ позднѣйшаго культа душъ вообще. Авторъ останавливается на особенностяхъ этого культа (напримѣръ, на почитаніи

мощей и могилъ героевъ, 149 и сл.) и на связанныхъ съ нимъ представленіяхъ, отличныхъ отъ психологіи Гомера и въ то же время восходящихъ къ глубокой древности. Эти представленія, точно такъ же, какъ и самый культъ героевъ, на время пріостановленныя въ своемъ развитіи, „возрождаются“, повидимому, вѣроятно, начиная съ VIII вѣка, и „развиваются“, оказывая все болѣе и болѣе сильное вліяніе на культъ мертвыхъ вообще, съ которымъ сближается культъ героевъ въ послѣднія времена язычества (ср. 636 и сл.). Это мнѣніе Роде, какъ кажется, нуждается въ нѣкоторомъ ограниченіи и въ поправкѣ. Эпосъ Гомера врядъ ли можетъ служить доказательствомъ пріостановки культа героевъ и притомъ во всѣхъ греческихъ племенахъ. Во-первыхъ, указанія на такой культъ, незначительныя по количеству, но чрезвычайно важныя и вѣскія по содержанію (напр., поминки Патрокла), существуютъ и въ эпосѣ. Во-вторыхъ, обстановка эпоса, дѣйствіе котораго происходитъ среди *живыхъ* „богоравныхъ“ героевъ, столь близкихъ къ богамъ, въ значительной степени *фантастична:* какъ извѣстно, самый эпосъ способствовалъ идеализаціи героевъ, культъ которыхъ, очевидно, существовалъ и до Гомера. Въ-третьихъ, наконецъ, если въ эпосѣ и господствуетъ тенденція „свѣтская“, мірская, какъ выражается Роде, и враждебная хтоническимъ культамъ усопшихъ, нельзя видѣть въ ней общаго выраженія религіознаго движенія не только всѣхъ греческихъ племенъ, но даже іонійскаго племени въ его цѣломъ. Что касается до различія между культомъ героевъ-праотцевъ и культомъ мертвыхъ вообще, то это явленіе общее, которое мы находимъ не въ одной Греціи и которое, какъ намъ кажется, вовсе не требуетъ для своего объясненія предположенія какого-либо *перерыва* въ культѣ мертвыхъ. Культъ мертвыхъ вообще, или, точнѣе, культъ каждаго мертваго въ отдѣльности, носитъ семейный или совершенно частный характеръ; культъ родоначальника, героя, усопшаго князя имѣетъ характеръ общественный — родовой или государственный. Герой относится къ простому покойнику, какъ богъ къ демону: какъ богъ есть тотъ или другой демонъ, пользующійся культомъ, имѣющимъ государственное значеніе, такъ герой есть мертвый, пользующійся культомъ болѣе или менѣе обширной соціальной группы — рода, племени, государства. Самъ Роде указываетъ, какое значеніе имѣли герои въ родовыхъ культахъ и какъ, напр., искусственная организація филъ и демъ въ Аѳинахъ, смѣнившая собою старую родовую организацію, удержала форму родового культа героевъ. По мѣрѣ усложненія политическаго развитія

естественно являются герои, чтимые цѣлыми союзами родовъ или народами, или наконецъ, попросту корпораціями и ассоціаціями всякаго рода. Мало-по-малу, въ связи съ разложеніемъ родового быта и демократизаціей религіи, число героевъ безмѣрно увеличивается: исключительныя почести дѣлаются все болѣе и болѣе общедоступными (649).

Прослѣдивъ развитіе культа героевъ, Роде переходитъ къ культу душъ вообще, разсматривая послѣдовательно культъ хтоническихъ (подземныхъ) божествъ, культъ мертвыхъ (и погребальные обряды) и элементы культа мертвыхъ въ кровавой мести (представленіе объ Эринніяхъ) и уголовномъ правѣ грековъ, въ которомъ какъ преслѣдованіе убійцы, такъ и допускавшійся въ нѣкоторыхъ случаяхъ выкупъ составляли какъ бы часть культа усопшаго (187—255). Здѣсь изслѣдователь также отмѣчаетъ архаическія черты, совершенно стертыя въ эпосѣ, но сохранившіяся въ культѣ, обычаѣ и правѣ до самыхъ позднихъ временъ.

Затѣмъ идутъ главы объ элевсинскихъ мистеріяхъ (256—276) и объ изображеніяхъ загробнаго міра въ ранней поэзіи и искусствѣ (наприм., фреска Полигнота), — чѣмъ заканчивается первая часть изслѣдованія. Во второй части (вышедшей отдѣльнымъ выпускомъ два года спустя послѣ первой), Роде останавливается преимущественно на развитіи вѣры въ *безсмертіе*, т.-е. въ высшую „божественную“ форму безплотной загробной жизни. По мнѣнію автора, первоначальныя представленія, коренившіяся въ культѣ *душъ*, исчерпывались вѣрою въ *призраковъ* и *живыхъ мертвецовъ*. Правда, представленія о праотцахъ, людяхъ золотого вѣка, допускали возможность какой-то иной, высшей загробной жизни, и *культъ* героевъ давалъ пищу такимъ представленіямъ и чаяніямъ. Въ то же время мистеріи, развивающіяся съ VII вѣка, и философія, зарождающаяся въ ту же эпоху, способствуютъ развитію высшихъ представленій о душѣ. Но мистеріи испытали на себѣ одно могущественное вліяніе *ѳракійскаго* происхожденія, — религію Діониса, которая чрезъ посредство *орфиковъ* воздѣйствовала и на раннюю греческую мысль.

Главы о „ѳракійскомъ культѣ Діониса“ (294—326) и о проникновеніи его въ Грецію (324—394) являются едва ли не самыми интересными во всемъ изслѣдованіи. Роде даетъ превосходную характеристику первоначальнаго ѳракійскаго культа, какъ священнаго „танца духовъ“, аналогіи которыхъ онъ указываетъ въ подобныхъ же пляскахъ краснокожихъ и другихъ дикарей. Цѣлью

этой неистовой пляски было изступленіе, экстазъ; участники оргіи превращались въ „вакховъ“, въ духовъ Діониса, его свиту — тѣхъ лѣшихъ и оборотней, маски и одежду которыхъ они надѣвали. Они становились *одержимыми* Діониса, *испытывали* въ себѣ его силу (иногда прибѣгали и къ одуряющимъ средствамъ) и вдохновленные богомъ, галлюцинировали, прорицали, видѣли бога, — словомъ, пріобщались жизни владыки духовъ, какимъ былъ Діонисъ въ первоначальныхъ вѣрованіяхъ (хтоническіе, подземные боги нерѣдко имѣютъ двойственный характеръ — въ качествѣ властителей умершихъ и вмѣстѣ боговъ производящихъ силъ земли, источниковъ плодородія). Священная пляска Діониса, подобно средневѣковой *тарантулѣ*[1]) или плискѣ флагеллянтовъ, распространялась, какъ психическая эпидемія, производя сильнѣйшее впечатлѣніе на воображеніе греческаго населенія, сосѣдняго Ѳракіи. Мало-по-малу она проникла во всѣ концы греческаго міра, преимущественно чрезъ посредство сельскаго населенія, побѣдоносно торжествуя надъ всѣми попытками остановить священное бѣснованіе. Путемъ мастерского сопоставленія множества фактовъ Роде показываетъ дальнѣйшую судьбу Діонисовой религіи въ Греціи, ея постепенное укрощеніе, эллинизацію, вліяніе на развитіе драмы, воздѣйствіе на религіозныя представленія. Онъ отмѣчаетъ въ особенности значеніе Дельфійскаго культа, игравшаго центральную роль въ исторіи греческой религіи и способствовавшаго объединенію и регулированію всѣхъ религіозныхъ движеній Греціи, развитію религіозной организаціи греческаго общества. Дельфійскій Аполлонъ содѣйствовалъ развитію культа героевъ и весьма рано вступилъ въ союзъ съ Діонисомъ; онъ упорядочилъ его культъ, сталъ распространять его черезъ посредство своего оракула, высшаго авторитета въ религіозномъ законодательствѣ грековъ; онъ соединилъ идеи Діонисовой религіи съ своей мантикой и ритуаломъ очищеній. Къ сожалѣнію, вопросъ о соединеніи Діонисова культа съ элевсинскими мистеріями почти не затронутъ нашимъ изслѣдователемъ. Но онъ отмѣчаетъ глубокое религіозное броженіе, связанное съ культомъ Діониса, которое, начиная съ VIII вѣка, вызвало въ Греціи рядъ вдохновенныхъ сивиллъ, вакхидъ, пророковъ и мистиковъ, предававшихся мантикѣ и катартикѣ. Среди этого броженія зарождается и религіозно-философская мысль (Эпименидъ, Ферекидъ, орфики, пиѳагорейцы).

---

[1]) О тарантулѣ и другихъ подобныхъ формахъ коллективнаго бѣсованія см. статью А. А. Токарскаго: „Психическія эпидеміи“ („Вопросы Философіи“, кн. 20).

Орфическое движеніе, которому посвящается особая глава (395—428), является послѣднею волной, еще разъ принесшею съ сѣвера ѳракійскаго бога, котораго на этотъ разъ государственные оффиціальные культы не смогли или не захотѣли ассимилировать, подобно впервые пришедшему Діонису, давно уже натурализованному въ Греціи. Роде не находитъ основаній предполагать, чтобъ орфическія *секты* образовались въ Греціи ранѣе VI вѣка. Но уже во второй половинѣ этого вѣка вліяніе ихъ сказывается одновременно въ Аѳинахъ, гдѣ Ономакритъ основываетъ орфическія мистеріи и полагаетъ начало орфической литературѣ, и въ Великой Греціи, гдѣ возникаетъ пиѳагорейскій союзъ, повидимому весьма тѣсно примыкающій къ орфическому движенію. Отъ *богословія* и *теософіи* орфиковъ съ ихъ катартикой и ученіемъ о загробныхъ возмездіяхъ и душепереселеніи, авторъ переходитъ къ раннимъ философскимъ ученіямъ о душѣ (429—90), при чемъ даетъ много новаго въ ихъ пониманіи и оцѣнкѣ. Особенно оригинальна характеристика ранняго пиѳагорейства въ его отношеніи къ позднѣйшему развитію школы (450—464) и философіи Эмпедокла. Вообще вся эта глава въ своемъ цѣломъ представляетъ цѣнную монографію по исторіи до-сократовской философіи. Интересна также слѣдующая глава о лирикахъ, ораторахъ, трагикахъ. Въ лирикѣ преобладаетъ гомеровское міровоззрѣніе; поэты и ораторы утѣшаются лишь мыслью о вѣчной памяти и славѣ въ потомствѣ, а не надеждой загробнаго безсмертія. Особое положеніе занимаетъ Пиндаръ (496—514) съ своей своеобразной религіозной психологіей, проникнутой вліяніями мистическихъ сектъ; прекрасна характеристика Эсхила, Софокла и Эврипида. Болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ Платонъ (555 — 86) способствовалъ развитію идеи безсмертной жизни духа, хотя самъ возвысился до нея лишь тогда, когда онъ выработалъ основныя начала своего идеализма[1]). Аргументы въ пользу безсмертія и Платоновы миѳы о загробной жизни не разсматриваются подробно. „Аргументы“, изъ которыхъ ни одинъ не выдерживаетъ логической критики, служатъ Платону лишь для подтвержденія и защиты его вѣры въ безсмертіе, почерпнутой имъ изъ богословскихъ и мистическихъ ученій

[1]) Это даетъ поводъ автору высказать свое мнѣніе по поводу состава Платоновой „Республики“, отдѣльныя книги которой, какъ полагаютъ теперь многіе, относятся къ различнымъ періодамъ дѣятельности Платона. Все, что говорится о „философахъ“ и ихъ положеніи въ государствѣ (кн. V, 471 стран. до конца VII кн.) относится къ позднему періоду жизни Платона. Первоначальная „Республика“, какъ предполагаетъ краткое резюме Тимея, заключала въ себѣ *исключительно* кн. II—V, 460 стран. Ср. Тимей 19 A/B (Rohde, p. 557 sq.).

(стран. 571). Миѳы заимствованы Платономъ и лишь творчески переработаны имъ въ связи съ его философіей. Роде останавливается всего болѣе на представленіи о духѣ и духовной жизни. Но, къ удивленію, онъ вовсе обходитъ *Сократа*, который несомнѣнно произвелъ самый глубокій переворотъ въ пониманіи жизни духа, хотя, быть можетъ, и не проповѣдовалъ никакихъ спеціальныхъ ученій о загробномъ существованіи. Въ послѣднемъ отдѣлѣ Роде даетъ обзоръ представленій о душѣ въ школахъ Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ (587—625) и обзоръ загробныхъ вѣрованій и культа мертвыхъ въ послѣдній періодъ греческаго язычества (626—91), при чемъ неоплатоникамъ отводится лишь нѣсколько словъ и вопросъ объ отношеніи греческихъ вѣрованій и представленій къ христіанскимъ оставляется незатронутымъ.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе этой книги, одинаково превосходной по ясности и мастерству изложенія, необыкновенному богатству матеріала и глубокому пониманію религіознаго чувства и мысли древнихъ.

Къ библіографіи исторіи религій.

(А. Мензисъ. *Исторія религіи. Очеркъ первобытныхъ вѣрованій и характеръ великихъ религіозныхъ системъ. Переводъ съ англ. М. Чепинской. СПб. 1897 изд. Павленкова. Цѣна 1 руб. (IV+336).*)

Признаться, не безъ предубѣжденія приступили мы къ ознакомленію съ этой небольшою книжкой, заключающей въ себѣ очеркъ исторіи *всѣхъ* религій, начиная отъ первобытныхъ и кончая христіанствомъ, которому отводится всего дюжина страницъ. При современномъ состояніи знаній составленіе краткаго компендія по религіозной исторіи — равно объективнаго, точнаго и научнаго — представляетъ величайшія трудности. И нужно сказать, что, насколько позволяли размѣры его труда, проф. Мензисъ справился мастерски съ своею задачей, выполнивъ ее съ удивительной ясностью и трезвостью, оставаясь на высотѣ своего предмета въ изложеніи самыхъ различныхъ религіозныхъ системъ. Неподготовленному читателю трудно судить о томъ, насколько вѣрны, мѣтки и основательны сужденія и характеристики автора, кажущіяся иногда новыми, парадоксальными и не обоснованными. На самомъ дѣлѣ, его книга представляетъ собою весьма удачный сводъ положеній, добытыхъ за послѣднее время въ области религіозной исторіи. Въ этомъ

*) Впервые было напечатано въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ кн. 36.

краткомъ отчетѣ проф. Мензисъ сумѣлъ въ сжатой формѣ сказать очень многое — отчего его книга читается легко и нисколько не является сухой. Главный недостатокъ ея все-таки въ краткости, которая неминуемо повлекла къ неизбѣжнымъ пропускамъ, такъ какъ громадный матеріалъ предмета, расширяющійся съ каждымъ днемъ, не могъ быть втиснутъ въ рамки краткаго компендія безъ ущерба для ясности и прозрачности изложенія главнѣйшихъ фактовъ и факторовъ религіозной исторіи.

Книга проф. Мензиса принадлежитъ къ серіи „руководствъ для распространенія университетскаго образованія“, извѣстныхъ нашимъ читателямъ по „Логикѣ“ Минто. По словамъ ихъ издателя, проф. Найта, эти руководства преслѣдуютъ общеобразовательную цѣль, не принимая на себя задачи сообщенія спеціальныхъ свѣдѣній, которыя и въ нихъ являются лишь иллюстраціей общихъ положеній и служатъ ихъ развитію. Самъ проф. Мензисъ въ своемъ предисловіи (почему-то выпущенномъ переводчицей) указываетъ на цѣль своей книги: она должна служить не руководствомъ по исторіи всевозможныхъ религій и миѳологій, а простымъ пособіемъ къ общему ознакомленію съ результатами сравнительнаго изученія религій: въ ней указываются тѣ руководящія точки зрѣнія, съ которыхъ величайшія религіозныя системы могутъ быть наилучшимъ образомъ поняты, или, точнѣе, понимаются современной наукой. Авторъ признаетъ свой трудъ лишь попыткой, указывая на быстрые успѣхи въ этой отрасли знанія, далеко не достигшей желательной полноты. Какъ сказано, попытку проф. Мензиса можно признать удачной, и, въ цѣляхъ общаго ознакомленія съ предметомъ, трудно рекомендовать лучшее первоначальное руководство. Можно пожалѣть лишь о томъ, что проф. Мензисъ не нашелъ возможности его расширить хотя бы немного, чтобы избѣжать тѣхъ пробѣловъ, которые наиболѣе бросаются въ глаза. Такъ, напримѣръ, на ряду съ религіей перуанскихъ инковъ мы не находимъ ни слова о мексиканской религіи, одномъ изъ самыхъ страшныхъ и мрачныхъ явленій религіозной исторіи. Ничего или почти ничего не находимъ мы о современномъ „индуизмѣ“, или религіяхъ теперешнихъ индусовъ, точно такъ же какъ и о буддизмѣ послѣ Будды, въ особенности среди монголовъ. Самая „исторія“ религій, разумѣется, могла быть только намѣчена, и нужно удивляться, какъ при такой краткости проф. Мензисъ умѣлъ сказать столь многое, избѣгая сухости и отвлеченности. Но иногда мы не находимъ у него и самой краткой схемы для важнѣйшихъ эпохъ въ исторіи религіи, напримѣръ, для эпохи

„синкретизма“ римской имперіи[1]) или для исторіи буддизма, для исторіи индуизма, еврейской религіи послѣ христіанства и т. д. Краткое изложеніе еврейской религіи есть ясный и точный отчетъ о главнѣйшихъ прочныхъ результатахъ ветхозавѣтной науки — отчетъ, который поневолѣ долженъ былъ сдѣлаться еще болѣе сжатымъ, но въ то же время и болѣе скуднымъ и менѣе яснымъ при условіяхъ русскаго перевода; тѣмъ не менѣе, какъ признаетъ и самъ авторъ, и въ англійскомъ подлинникѣ есть крупные пробѣлы. Такъ, напримѣръ, самыя основанія критической науки, „руководящія точки зрѣнія“ библейской критики не выяснены за недостаткомъ мѣста; исторія пророковъ представляетъ лишь краткую схему, въ которой самыя личности пророковъ остаются въ совершенной тѣни (напримѣръ, роль Іереміи, Іезекіиля оставляется безъ вниманія). За вычетомъ всѣхъ этихъ недостатковъ и пробѣловъ, неизбѣжныхъ при той формѣ, какую избралъ проф. Мензисъ, и зависящихъ исключительно отъ краткости его руководства, оно вполнѣ удовлетворяетъ той цѣли, которую онъ себѣ ставитъ. Исторію религій нельзя узнать изъ такой маленькой книжки, но можно получить вѣрное общее понятіе о главнѣйшихъ фазисахъ религіознаго развитія до христіанства.

Переводъ читается съ удовольствіемъ и заслуживаетъ полной признательности, отличаясь плавностью и точностью (за исключеніемъ нѣкоторыхъ промаховъ: напримѣръ, Флейдереръ вм. Пфлейдереръ с. 35, или пророкъ Іосія вм. пророкъ Осія, с. 145). Къ сожалѣнію, переводчица должна была сдѣлать сокращенія въ XII гл. о еврейской религіи, и безъ того крайне сжатой. Мы не можемъ думать безъ глубокой скорби о тѣхъ условіяхъ, которыя дѣлаютъ науку В. и Н. Завѣта совершенно недоступной для русскаго читателя, поддерживая постыдное равнодушіе, суевѣріе, невѣжество и диллетантизмъ въ этой важнѣйшей отрасли знанія, столь всесторонне и широко разработанной европейскою наукой. Намъ хотѣлось бы знать, кто и что выигрываетъ отъ такой постановки дѣла; въ нравственной оцѣнкѣ ея двухъ мнѣній быть не можетъ, а результатъ очевиденъ: вмѣсто науки, вмѣсто критическаго изученія, одушевленнаго высшимъ интересомъ истины и исторической правды, — изученія, которое не можетъ не вести къ величайшимъ *положи-*

[1]) См. стран. 248 „такъ какъ предметъ этой главы составляетъ римская религія, а не различныя религіи Рима, то мы не станемъ обозрѣвать здѣсь многочисленныхъ иностранныхъ культовъ, введенныхъ въ столицѣ со всѣхъ сторонъ имперіи“.

тельнымъ пріобрѣтеніямъ, — господствуетъ невѣжество или кощунство, поверхностное, легкомысленное отрицаніе. Такое отрицаніе можетъ быть побѣждено только знаніемъ, основательнымъ ознакомленіемъ съ предметомъ, а не гоненіемъ на науку. Не странно ли, что, признавая ее повсюду, мы хотимъ изгнать ее изъ той области, которую считаемъ важнѣйшею, и закрываемъ глаза на то, что здѣсь несомнѣнно наукой добыто? Пусть въ отдѣльныхъ случаяхъ критика ведетъ и къ отрицательнымъ результатамъ: есть нѣчто худшее, чѣмъ отрицаніе; это — равнодушіе и полное отсутствіе интереса къ научной и религіозной истинѣ. А это равнодушіе объясняется естественно тѣмъ, что нерѣдко предлагается у насъ подъ видомъ религіозно-исторической науки: если увѣрить зрѣлаго человѣка, что исторія есть Шехеразада, а басни Эзопа — зоологія, онъ сочтетъ исторію сказкой и зоологію басней.

Кромѣ пропусковъ неизбѣжныхъ, переводчица допустила одинъ случайный. Проф. Мензисъ, составляя краткій компендій въ цѣляхъ самообразованія, даетъ при каждомъ отдѣлѣ краткія, но вполнѣ практичныя указанія тѣхъ пособій, которыя необходимы для болѣе полнаго ознакомленія съ изучаемымъ предметомъ. Переводчица опустила эти указанія, вѣроятно считая ихъ излишними для русской публики, такъ какъ за рѣдкимъ исключеніемъ пособія, рекомендуемыя проф. Мензисомъ, не существуютъ въ русскомъ переводѣ. Но книга проф. Мензиса есть едва ли не первый общій обзоръ исторіи религіи, отвѣчающій современнымъ положеніямъ науки и появляющійся на русскомъ языкѣ; поэтому мы думаемъ, что слѣдовало бы сохранить его краткія библіографическія указанія. Мало того, ихъ съ успѣхомъ можно было бы расширить, такъ какъ разбираемая нами книжка сама по себѣ не можетъ заполнить собою такой громадный пробѣлъ въ нашей литературѣ.

Для тѣхъ изъ нашихъ читателей, которые пожелали бы составить себѣ программу домашняго чтенія по исторіи религій, мы могли бы предложить слѣдующія сочиненія въ систематическомъ порядкѣ:

Общія пособія.

Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch d. Religionsgeschichte I и II 1887/9 (теперь выходитъ новое дополненное изданіе) превосходное сочиненіе, которое мы своевременно указывали уже на страницахъ нашего журнала, какъ подробный и вполнѣ объективный обзоръ религіозной исторіи. По своимъ научнымъ и литературнымъ

достоинствамъ книга эта была встрѣчена общимъ сочувствіемъ спеціалистовъ (Мензисъ рекомендуетъ ее своимъ читателямъ въ англійскомъ переводѣ подъ заглавіемъ Manual of the science of Religion). Исторія еврейства и исторія церкви опущена — какъ предметъ другихъ спеціальныхъ сочиненій той серіи, къ которой принадлежитъ названная книга. Авторъ даетъ подробное указаніе литературы и отчетъ о спорныхъ мнѣніяхъ по различнымъ отдѣламъ.

C. P. Tiele: Очеркъ исторіи религій — краткій компендій извѣстнаго лейденскаго ученаго, нѣсколько сухой и очень сжатый, но съ подробными библіографическими указаніями. Переведенъ по-англійски (*Outlines of the History of Religion* in Trübner's Oriental series), по-французски (Manuel de l'Histoire des religions trad. p. M. Verne. Paris 1880) и по-нѣмецки.

Религіи первобытныхъ народовъ.

Въ русской литературѣ существуютъ переводы сочиненій Леббока, Тэйлора, Липперта о первобытной культурѣ. Особенно рекомендуется какъ необходимое пособіе:

Тэйлоръ: Первобытная культура. Изслѣдованія развитія миѳологіи, философіи, религіи, языка, искусства и обычаевъ. 2-е изд. 1896 г. О. Н. Поповой.

Какъ вспомогательныя пособія, могутъ быть указаны еще A. Réville: La religion des peuples non civilisés I и II, 1883; Roskoff: Religion d. rohesten Naturvölker 1880 и большая Антропологія Вайца (Antropologie d. Naturvölker въ шести томахъ, 2-е изд. Герланда 1876 г. — *самое полное* сочиненіе о бытѣ и вѣрованіяхъ дикарей).

Первобытныя вѣрованія интересуютъ насъ и сами по себѣ, и въ своей связи съ вѣрованіями, религіями, миѳами и культами народовъ культурныхъ. Объ этомъ съ замѣчательной ясностью трактуетъ A. Lang въ своемъ сочиненіи Myth, Cult und Religion 1887 (фр. переводъ Marillier: Mythes, cultes et religion 1896) — превосходная и прекрасно написанная общедоступная книга — вмѣстѣ съ трудомъ Тэйлора лучшая характеристика первобытнаго міросозерцанія. Читатель, который пожелаетъ подробнѣе прослѣдить нити, связующія первобытныя вѣрованія съ религіями и обычаями народовъ культурныхъ, прочитаетъ замѣчательный трудъ Мангардта о культѣ лѣсовъ и полей (Mannhardt: Wald-und Feldkulte; первый томъ — о полевыхъ и лѣсныхъ культахъ германцевъ и европейскихъ народовъ, отчасти сохранившихся доселѣ въ народныхъ

деревенскихъ обычаяхъ, и второй томъ — о таковыхъ же культахъ въ Греціи и Римѣ, гдѣ они развились въ государственные религіозные культы и получили болѣе сложную форму.

Изъ русскихъ сочиненій по религіи не-культурныхъ народовъ укажемъ на труды русскихъ этнографовъ, перечисленные въ программахъ домашняго чтенія по этнографіи (за 1896 г. стран. 309—318). Назовемъ въ особенности работы В. М. Михайловскаго *Шаманство* (М. 1872), Н. Харузина *Русскіе лопари* (М. 1870), Гондатти *Слѣды языческихъ вѣрованій и культъ медвѣдя у Маньзовъ* (Труды этногр. отд. И. О. Л. естеств. т. VIII), П. Богаевскаго *Очерки религіозныхъ представленій вотяковъ* (Этногр. обозр. кн. 1, 2 и 4-я), В. Михайлова *Обряды и обычаи чувашей* (Зап. И. Р. Геогр. Общ. XVII, вып. 2). Подробныя указанія читатель найдетъ у В. Ѳ. Миллера (Описаніе коллекцій Дашковскаго этнографич. музея. В. I и II, 1887—89).

Американскія религіи.

A. Réville: Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou (Paris 1885) — чрезвычайно живое, блестящее изложеніе (подробное указаніе литературы предмета).

Китай. A. Réville: La religion chinoise. Paris. 1884.

J. Legge: The religions of China. London. 1880.

Plath: Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. München, 1863.

Священныя книги китайцевъ переведены по-англійски оксфордскимъ проф. Legge въ собраніи Sacred Books of the East vols. III, XVI, XXVII, XXVIII и по французски у Pauthier въ Livres sacrés de l'Orient. По-русски существуютъ переводы г. Конисси изъ Конфуція и Лао-тсе, появившіеся въ „Вопр. философіи“ и выпущенные отдѣльными изданіями.

Ассиро-Вавилоняне.

Tiele: Geschichte d. Religion in Alterthum bis auf Alexander den Grossen (deutsche autorisirte Ausgabe von Gehrich I B. 1 H., обнимающій собою исторію египетской и ассиро-вавилонской религіи, 1895 XV+216).

Его же: Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques trad. p. E. Collins Paris, 1882.

Ed. Meyer: Geschichte des Alterthums.

Египетъ.

Общія сочиненія по исторіи Востока Масперо и Мейера (точно такъ же, какъ и указанныя выше сочиненія Тиле). Таинственный міръ египетскихъ боговъ плѣнялъ многихъ изслѣдователей, но онъ рисуется нерѣдко въ очень фантастическихъ краскахъ, какъ, напримѣръ, въ трудахъ Brugsch'a (Religion und Mythologie d. alten Aegypter) или Straus Torney: Der altägyptische Götterglaube 1889. Болѣе трезвое изложеніе можно найти у Wiedemann'a: Die Religion der Aegypter и въ прекрасно написанномъ трудѣ Le Page Renouf'a (въ нѣмецкомъ переводѣ): Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion der alten Aegypter Autorisierte Uebersetzung. Leipzig, 1881. Сводъ противуположныхъ мнѣній и подробную библіографію см. у Тиле и Шантепи. Лучшія изслѣдованія до сихъ поръ принадлежатъ Maspéro, частью разсѣянныя въ отдѣльныхъ статьяхъ, частью собранныя вмѣстѣ въ Etudes de Mythologie et d'archéologie égyptiennes въ Bibl. égyptol.

Семиты.

Указанныя соч. E. Meyer'a и Tiele (Hist. comparée).

W. Robertson Smith. Lectures on the Religion of the Semites 1894 (London). Это капитальное сочиненіе о первобытной религіи всѣхъ семитическихъ народовъ, равно замѣчательное какъ по своимъ результатамъ, такъ и по методу, — одна изъ лучшихъ монографій по религіозной исторіи.

Евреи.

Того же автора: The old Testament in the Jewisch Church (существуетъ въ нѣмецкомъ переводѣ Rothstein'a подъ заглавіемъ, указаннымъ самимъ Робертсономъ Смитомъ: Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung 1894). Это замѣчательно ясный и убѣдительный сводъ основныхъ положеній исторической критики и ея результатовъ. По-французски до сихъ поръ трудно указать что-нибудь лучше Reuss'a (La Bible), хотя въ отдѣльныхъ частяхъ этотъ замѣчательный трудъ является нѣсколько устарѣвшимъ[1]).

См. также Renan — Hist. du peuple d'Israel, хотя эта извѣстная книга знаменитаго писателя можетъ быть полезнѣе спеціалистамъ,

---

[1]) См. его же. Gesch. d. Heiligen Schrift d. A. T. 2-e Aufl. 1890 и новѣйшій прекрасный учебникъ Cornill'a Einleitung in d. A. T. (1896), въ короткое время выдержавшій 4 изданія.

выражается идея посвященія, пріобщенія къ первому божественному носителю этого имени — видимому или невидимому божеству. Имя есть посредствующее, магическое звено между человѣкомъ и міромъ духовъ.

Собственное имя бога выражаетъ *опредѣленную*, извѣстную намъ личность, съ которой существуютъ опредѣленныя религіозныя отношенія, религіозный союзъ: богъ, имѣющій такое имя, есть богъ такого союза, богъ даннаго организованнаго культа. И какъ организованное общество есть условіе развитія личности, такъ организованный соціальный культъ есть условіе развитія боговъ, ихъ дифференціаціи изъ темнаго хаоса демоновъ. Знать подлинное „святое имя“ бога, съ которымъ магически связана самая субстанція его, есть живая потребность религіознаго сознанія. Боги сообщаютъ свои тайныя имена жрецамъ и пророкамъ, и тѣ посвящаютъ лишь нѣкоторыхъ избранныхъ въ тайну боговъ, ревниво охраняя ее отъ враговъ государства, чтобы сохранить исключительную связь съ своими богами. Такъ, мы знаемъ, что многія греческія божества имѣли тайныя имена, которыя сообщались только посвященнымъ въ ихъ таинства: въ этомъ состоялъ „секретъ“ мистерій[1]). Имя собственное есть тайное имя бога — иногда какъ бы ипостась его существа: „не пріемли имени Господа твоего всуе“ было общей религіозною заповѣдью древнихъ. Богъ, имѣющій собственное имя, имѣетъ и собственный культъ: онъ — союзникъ человѣка въ мірѣ духовъ, его отецъ, глава его рода, князь его племени, владыка его земли.

Образованіе именъ собственныхъ есть несомнѣнно процессъ въ исторіи языка. Но это процессъ настолько сложный, что онъ едва ли можетъ быть сведенъ къ одному лингвистическому закону.

По мнѣнію Узенера, божественныя имена собственныя образуются изъ обветшалыхъ корней или формъ именъ нарицательныхъ: но вѣдь измѣненіе и обновленіе формъ совершалось непрерывно, а извѣстныя намъ собственныя имена образуются, едва ли не всѣ, лишь послѣ раздѣленія индо-европейцевъ. Стало-быть, языкъ самъ по себѣ еще тутъ ни при чемъ: пока не различаются опредѣлен-

---

[1]) Такъ, Аѳинагоръ (*libellus pro christ.* ed. Schwartz, 1891) сообщаетъ намъ „тайное“ имя Аѳины — *Ἀθηλᾶ* (19, 9 и 22, 21). То же самое наблюдается повсемѣстно. Ср. Lobeck Aglaophamus I, p. 278 и Serv. *ad. Aen.* 2, 351: et iure Pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appelarentur *ne exaugurari possint*. Ср. Oldenberg, die Religion d. Veda. 480, 515, 578 или Sayce, Hibbert Lectures о религіи древнихъ вавилонянъ стран. 3 и 302—5 о магической силѣ тайныхъ именъ боговъ.

ныя божественныя личности, языкъ не чувствуетъ нужды создавать собственныя имена изъ своихъ обветшалыхъ отбросовъ. А когда является такая потребность — языкъ удовлетворяетъ ей самыми различными путями. Наиболѣе простой способъ дѣйствительно состоитъ въ фиксаціи, неподвижномъ закрѣпленіи какого-либо одного нарицательнаго за однимъ опредѣленнымъ существомъ. Такое нарицательное можетъ терять свою прозрачность съ теченіемъ времени, но можетъ и сохранять ее: нарицательное имя можетъ служить въ качествѣ собственнаго. Другой способъ состоитъ въ образованіи сложныхъ именъ, иногда даже въ сочетаніи именъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ на помощь языку является консерватизмъ культа и ритуала, закрѣпляющаго его формулы. Наконецъ, важнѣйшій матеріалъ для образованія именъ собственныхъ представляютъ собою имена, заимствованныя извнѣ, отъ покоренныхъ или сосѣднихъ племенъ, — факторъ, котораго Узенеръ, къ удивленію, вовсе не принимаетъ во вниманіе. Наши русскія собственныя имена лицъ напр. за рѣдкими исключеніями суть греческія, римскія или еврейскія; съ другой стороны, наши названія мѣстностей иногда суть финскаго происхожденія. У грековъ мы находимъ множество аналогичныхъ примѣровъ: помимо заимствованій, совершившихся въ историческій періодъ, мы имѣемъ полное основаніе предполагать, что большая часть заимствованій въ религіозной области, какъ и во всякой другой, относится къ „пеласгическимъ“ временамъ. Не говоря о первоначальномъ населеніи Греціи, — сосѣднія племена фригійскія и ѳракійскія, семиты (а можетъ быть и египтяне) въ теченіе многихъ вѣковъ сообщали грекамъ религіозныя впечатлѣнія, образы, символы, формулы, имена своихъ боговъ[1]). То же находимъ мы и у латинянъ, испытавшихъ вліяніе грековъ и этрусковъ. Кто бы ни былъ Аполлонъ для грековъ, (этрусскій Apulu, Aplu, Aplun, ѳессалійскій *Ἄπλουν*) — онъ былъ несомнѣнно пришлецомъ для римлянъ, и самое имя его было для нихъ чуждо, если, даже вѣрна его этимологія, предлагаемая Узенеромъ.

Мы не раздѣляемъ односторонней теоріи Группе, который склоненъ видѣть въ религіи и миѳологіи грековъ (какъ и прочихъ индо-европейцевъ) сплошное заимствованіе и приспособленіе „передне-

[1]) Изъ боговъ ѳракійскаго происхожденія стоитъ вспомнить Арея (ср. Sauer въ Realencykl. Pauly-Wissova) или Діониса (ср. главу о немъ въ Psyche Rhode и статью Voigt'a у Ромера). Матерь его Семела можетъ служить прекраснымъ примѣромъ судьбы божественныхъ именъ (фригійская *Ζεμέλω* = земля, какъ показываетъ Kretschmer, Aus d. Anomia 1890, 17—29). О семитахъ см. O. Gruppe, Gr. Culte, §§ 20—22.

нѣмецки Sprachforschung u. Urgeschichte, 2 изд. 1890) и въ капитальномъ трудѣ O. Gruppe: Die Griechischen Kulte u. Mythen 1887, стран. 79—151.

Индія.

Кромѣ указанныхъ общихъ источниковъ слѣдуетъ поставить на первомъ мѣстѣ книгу Барта, русскій переводъ которой готовится къ печати.

Barth: Les religions de l'Inde (1879, дополненный авторомъ англ. переводъ 1882). Это блестящій обзоръ, замѣчательный по сжатости, полнотѣ, ясности и стройности, въ которомъ читатель найдетъ вѣрную и живую картину религіозной жизни Индіи, равно какъ и подробныя библіографическія указанія.

Религіозная исторія Индіи можетъ быть раздѣлена на нѣсколько періодовъ до и послѣ буддизма. Памятники всѣхъ этихъ періодовъ представляютъ богатѣйшую литературу (ср. Weber, Akademische Vorles. über Indische Litteraturgesch. 1878. Также v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung 1887). Съ этой литературой мы можемъ знакомиться при посредствѣ многочисленныхъ переводовъ — нѣмецкихъ, англійскихъ и французскихъ, которыхъ мы не имѣемъ возможности перечислять (важнѣйшіе указаны у Барта). Переходя къ спеціальнымъ сочиненіямъ, укажемъ по древнѣйшему періоду:

Oldenberg: Die Religion d. Veda 1894.

По исторіи индійской философской мысли читатель найдетъ общія свѣдѣнія въ началѣ Ист. древней философіи Ибервега (перев. Колубовскаго, С.-Пб. 1893) и въ очеркахъ проф. Козлова. Наиболѣе полнымъ очеркомъ едва ли не до сихъ поръ служитъ старое сочиненіе Colebrooke: On the philosophy of the Hindus (въ его Misc. Essays, переизданныхъ въ 1873 г. Cowell'емъ съ его дополненіями; существуетъ и французскій переводъ); въ настоящее время выходитъ капитальная Gesch. d. Philosophie Deussen'a, первая часть которой посвящена индійской философіи (см. его же: Das System des Vedanta 1883 г. и книгу Regnaud, Matériaux p. servir à l'histoire de la philos. de l'Inde, съ пространными выдержками изъ Упанишадъ). На европейскихъ языкахъ существуютъ многочисленные переводы важнѣйшихъ памятниковъ индійской философіи (см. Барта).

Буддизмъ.

Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Это превосходное сочиненіе выдержало множество изданій и переведено на главнѣйшіе европейскіе языки, въ томъ числѣ и на русскій (Будда, его жизнь, ученіе и община. Перев. П. Николаева; 2-е изд. Москва 1891).

Васильевъ: Буддизмъ, его догматы, исторія и литература (1857—69, ч. I и III).

Rhys Davids: Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha. London 1890, IV+252. (Блестяще написанный очеркъ одного изъ лучшихъ знатоковъ буддизма.)

Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älterer Pâli-werken dargestellt. Münster 1890, VIII+168.

Reginald Stephen Copleston: Buddhism primitive and present in Magadha and Ceylon. London 1892, XV+500. (Обширный трудъ, плодъ многолѣтняго изученія исторіи *индійскаго* буддизма и его современнаго состоянія.)

Heinrich Kern: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig 1882. (Нѣмецкій переводъ обширнаго труда извѣстнаго лейденскаго ученаго, снабженный дополненіями Якоби. Миѳологическіе взгляды не выдерживаютъ критики, но для догматики и исторіи буддизма трудъ Керна не утратилъ значенія.)

Monier Williams: Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity 1889 (авторъ — большой знатокъ современной Индіи, и его сочиненія отличаются большою живостью и литературными достоинствами.)

По исторіи тибетскаго буддизма см. Köppen: Die Lamaische Religion und Kirche (1859), Slagintweit: Buddism in Tibet (1863, переведено по-франц. въ Annales du Musée Guimet, III). Китайскій буддизмъ у Beal'a (Buddhism in China 1884), Schott'a (Gesch. d. chines. Buddhismus 1874). По-русски см. книгу Позднѣева „Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи“, 1887.

Наиболѣе яркую картину *современной религіозной жизни Индіи* даетъ Monier Williams въ своемъ сочиненіи Religious Thought in India: Vedism, Brahmanism and Hinduism (2 ed. 1885).

Подробная библіографія у Барта, Тиле и Шантепи.

Персія.

Капитальнымъ, основнымъ трудомъ по иранскимъ древностямъ является сочиненіе F. Spiegel'я: Erânische Alterthumskunde. Священныя книги персовъ существуютъ въ нѣсколькихъ переводахъ (переводъ Зендъ-Авесты самого Шпигеля въ 3 т. 1852—3 и къ нимъ комментарій въ 2 т. 1865—9; болѣе новые переводы даютъ Harlez (Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, 3 v. 1875—7) и James Darmesteter (The Zend Avesta въ Sacred Books 4, 23, 31). Между послѣдними переводчиками завязалась оживленная полемика: Гарлецъ придерживается традиціоннаго истолкованія персовъ, Дармстетеръ даетъ просторъ филологическимъ соображеніямъ, не всегда обоснованнымъ). Для первоначальнаго ознакомленія съ древне-персидской религіозной системой можно ограничиться *общими пособіями*, гдѣ читатель найдетъ и подробныя библіографическія указанія. Спеціальной монографіи, заключающей въ себѣ вполнѣ объективное изображеніе и объясненіе Маздеизма, мы указать не беремся. Полезнымъ введеніемъ въ изученіе Авесты можетъ служить книга de Harlez'a: Introduction à l'étude de l'Avesta. Paris 1881).

Греція.

Несмотря на чрезвычайно большую, ежедневно растущую литературу, мы не могли бы указать и по греческой религіи ни одного полнаго систематическаго труда, дающаго полную и вѣрную картину ея развитія, объективное историческое объясненіе ея боговъ, культовъ и вѣрованій. Наибольшей извѣстностью пользуются труды Велькера и Преллера. (Welcker: Griechische Götterlehre, 3 B. 1857—63; Preller, Gr. Mythologie, 2 B., въ новѣйшей переработкѣ Robert'a.) Первое значительно устарѣло и въ деталяхъ и, еще болѣе, въ общемъ построеніи, которое составляетъ недостатокъ и книги Преллера, несмотря на переработку такого ученаго, какъ Робертъ, который коснулся фактической стороны. Тѣмъ не менѣе, за отсутствіемъ лучшаго руководства, можно рекомендовать Преллера, хотя, можетъ-быть, лучшее освѣщеніе первоначальной религіи грековъ даетъ E. Meyer въ своей Geschichte des Alterthums (B. II.). По исторіи *развитія* греческой религіи можно указать хорошую книгу Nägelsbach'a: Nachhomerische Theologie, 1857 (ср. его же Homerische Theologie 1840, переработанную впослѣдствіи въ изд. Autenrieth). Изъ монографій укажемъ на пре-

восходную книгу Rohde: Psyche (Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen 1894) — одно изъ лучшихъ сочиненій по религіозной исторіи за послѣднюю половину вѣка, замѣчательное по полнотѣ и глубокому знанію религіозной жизни древнихъ. Читатель, спеціально интересующійся древней Греціей, съ пользой прочитаетъ старую книгу знаменитаго O. Müller'a: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1827, изобилующую оригинальными и глубокими идеями, многія изъ которыхъ лишь теперь получаютъ должную оцѣнку. По своимъ критическимъ результатамъ, несмотря на крайности, важно сочиненіе O. Gruppe: Die gr. Culte u. Mythen 1886. По богослужебнымъ древностямъ см. учебникъ Stengel'я въ сборникѣ Iw. Müller'a.

Римъ.

Preller: Römische Mythologie, 2 B., въ новѣйшемъ переработанномъ изданіи Iordan'a. — Эта книга по своимъ научнымъ достоинствамъ цѣнится гораздо выше греческой миѳологіи того же ученаго и представляетъ стройный и довольно полный обзоръ фактовъ, отчасти дополненный и исправленный издателемъ. Историческая конструкція въ общемъ представляется ясной и вполнѣ правильной.

Gaston Boissier: La religion romaine d'Auguste aux Antonins (2 v. 1874) — извѣстная книга, существующая и въ русскомъ переводѣ М. Корсакъ (Гастонъ Буассье. Римская религія. М. 1878).

Jean Reville: La religion à Rome sous les Sévères 1886— блестяще написанная книга, переведенная по-нѣмецки (проф. Крюгеромъ) и, если не ошибаемся, по-англійски. Это яркая и широкая картина эпохи религіознаго синкретизма — сліянія различныхъ языческихъ культовъ древняго міра и попытокъ реформаціи умирающаго язычества.

По-русски см. книгу проф. Корелина: Паденіе античнаго міросозерцанія (Культурный кризисъ въ римской имперіи), С.-Пб. 1895, и страницы, посвященныя римской религіи, въ русскомъ переводѣ Исторіи Момсена.

Богослужебныя древности у Marquardt'a (VI т.).

Германцы.

Grimm: Deutsche Mythologie (4 Ausg. von E. H. Meyer, 3 B. 1875—78) — подробную литературу см. у Шантепи и у Тиле.

Знаменитое сочиненіе I. Grimm'a: Deutsche Mythologie (4 Ausg. von E. H. Meyer, 3 B. 1875—78), хотя во многомъ устарѣвшее,

о сихъ поръ не утратило своей цѣнности по обилію матеріаловъ. олѣе доступное и болѣе соотвѣтствующее современнымъ научнымъ ребованіямъ изложеніе германской миѳологіи представляютъ книги . H. Meyer'a: Germanische Mythologie, Berlin 1891. Mogk'a: ermanische Mythologie (in H. Pauls-Grundriss der Germanischen Philo-gie, № 87, I).

Славяне.

Разработка вѣрованій и обрядовъ славянъ языческаго періода загромождена до сихъ поръ такою массой произвольныхъ построеній, вызванныхъ, главнымъ образомъ, желаніемъ обогатить древне-славянскій пантеонъ божествами и пополнить скудныя историческія свѣдѣнія о славянскомъ язычествѣ, что нельзя назвать ни одного систематическаго изложенія славянской миѳологіи, которое вполнѣ удовлетворяло бы научнымъ требованіямъ. Изъ существующихъ очерковъ миѳологіи славянъ заслуживаетъ наибольшаго вниманія обзоръ ея, сдѣланный проф. Крекомъ въ его извѣстномъ трудѣ: Einleitung in die slavische Literaturgeschichte (2-е изд. 1887 г. Graz), при чемъ слѣдуетъ имѣть въ виду поправки, представленныя въ соображеніямъ Крека проф. А. Брикнеромъ въ его статьяхъ: „Mythologische Studien", помѣщенныхъ въ Archiv für slavische Philologie въ 1892 г. Вполнѣ научному объясненію славянскихъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ посвящено множество страницъ капитальнаго труда академика А. Веселовскаго (Разысканія въ области духовныхъ стиховъ, 6 вып. 1881—1892 гг.), которымъ, къ сожалѣнію, не въ достаточной степени воспользовался Ганушъ Махаль (Hanus Máchal), въ своемъ компилятивномъ очеркѣ славянской миѳологіи (Nákres slovanského bájeslovi. Praha 1891), дающемъ полную библіографію предмета. Важными въ свое время трудами Аѳанасьева (Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, 3 тома, М. 1865—1869), Терещенка (Бытъ русскаго народа, 7 частей, С.-Пб. 1848), Снегирева (Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды, 4 вып. М. 1837—39), устарѣвшими по взглядамъ и методу, можно пользоваться лишь съ крайней осторожностью. Краткій очеркъ русскихъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ можно съ пользой прочесть въ книгѣ проф. П. Владимірова: „Введеніе въ исторію русской словесности" (Кіевъ 1896), снабженной обильными библіографическими указаніями[1]).

[1]) Мы приносимъ глубокую благодарность проф. Всеволоду Ѳедоровичу Миллеру, который обязательно принялъ на себя трудъ просмотрѣть и дополнить

Въ своемъ настоящемъ Индія представляетъ намъ колоссальный пантеонъ политеизма, являя намъ живые памятники тѣхъ религіозныхъ формъ, какія господствовали нѣкогда и среди другихъ культурныхъ народовъ. Въ своемъ прошломъ Индія является намъ колыбелью буддизма — міровой религіи, историческая роль которой далеко не закончена. И еще ранѣе, въ древнѣйшихъ памятникахъ религіозной мысли Индіи, мы находимъ философію изумительную по глубинѣ и смѣлости мысли, которая произвела сильное впечатлѣніе на многихъ современныхъ европейскихъ мыслителей.

По своему необычайному богатству и разнообразію, духовная жизнь Индіи требуетъ продолжительнаго и многосторонняго изученія. Религія и поэзія Ведъ, философское ученіе Упанишадъ или Веданты, буддизмъ, индійскій эпосъ, современныя секты — составляютъ предметъ многихъ спеціальныхъ изслѣдованій. Предлагаемая книга Барта составляетъ сжатый, но чрезвычайно содержательный очеркъ всей религіозной исторіи Индіи, который позволяетъ читателю оріентироваться въ ея сложномъ цѣломъ. Образцовое по своей ясности, это сочиненіе, написанное первоначально для французской „Энциклопедіи религіозныхъ наукъ“ (Encyclopédie des sciences religieuses) проф. Лихтенбергера, появилось еще въ 1879 г. и заслужило единогласное одобреніе всѣхъ спеціалистовъ какъ по глубинѣ и всесторонности знаній ученаго автора, такъ и по трезвости его взгляда и совершенству, съ которымъ онъ владѣетъ своимъ громаднымъ матеріаломъ. Въ 1881 г. появился англійскій переводъ этой книги (въ „Oriental Series“), просмотрѣнный и дополненный авторомъ и выдержавшій нѣсколько изданій. Настоящій переводъ, предлагаемый русскимъ читателямъ, сдѣланъ съ французскаго подлинника; нѣкоторыя, черезчуръ спеціальныя примѣчанія, какъ большинство ссылокъ на санскритскіе памятники, не доступные русскому читателю, были опущены переводчикомъ; но зато замѣнены другими болѣе пространными примѣчаніями, заимствованными изъ англійскаго (3-го) изданія книги Барта 1891 г., согласно которому исправленъ и самый текстъ перевода.

Въ нѣкоторыхъ деталяхъ наука разумѣется ушла впередъ съ тѣхъ поръ, какъ была написана книга Барта. Но его общая картина до сихъ поръ остается не только вѣрною, но наиболѣе вѣрною и точною: мы не знаемъ другого краткаго руководства по этому предмету, которое могло бы сравниться съ настоящимъ очеркомъ, — хотя подобныя руководства и появлялись, спекулируя на пробудившійся интересъ къ Индіи и буддизму — напр. плохая книжка Milloué: „Précis de l'hist. des religions de l'Inde“.

Новая теорія образованія религіозныхъ понятій. [1])

Всякій, кто изучалъ классическую миѳологію или исторію религій, знаетъ, какой пестрый хаосъ мнѣній, гипотезъ, теорій и фантазій доселѣ господствуетъ въ этой области. Чѣмъ дальше подвигаемся мы въ ознакомленіи съ матеріаломъ, въ спеціальномъ изслѣдованіи или въ сравнительномъ изученіи и обобщеніи фактовъ, тѣмъ болѣе мы запутываемся въ безвыходномъ лабиринтѣ противорѣчивыхъ догадокъ и сомнѣваемся въ результатахъ, казавшихся прежде прочными пріобрѣтеніями.

Едва ли другая область классической древности возбуждаетъ большій интересъ, имѣетъ болѣе глубокое значеніе для пониманія всей античной жизни. Пока мы не понимаемъ, какъ и во что вѣровали греки и римляне, мы не понимаемъ того, что было самымъ главнымъ для нихъ, чѣмъ въ ихъ собственныхъ глазахъ опредѣлялось все остальное. И между тѣмъ, несмотря на энергію и дарованія множества ученыхъ, разрабатывавшихъ эту отрасль знанія въ теченіе ряда поколѣній, — религія продолжаетъ оставаться для насъ наиболѣе темною и непонятною стороною древняго міра. Новыя познанія ведутъ насъ къ отреченію отъ прежнихъ теорій и гипотезъ; новыя предположенія оказываются не болѣе основательными, чѣмъ старыя.

Такой порядокъ вещей находитъ себѣ объясненіе въ самомъ предметѣ изслѣдованія. Колоссальный матеріалъ, которымъ мы обладаемъ, представляется какъ бы грудой фрагментовъ, развалинъ древняго храма, строившагося въ теченіе тысячелѣтій. Какъ опредѣлить генезисъ, развитіе, исторію древней религіи на основаніи уцѣлѣвшихъ слѣдовъ ея, какъ различить отдѣльныя эпохи, отдѣлить первоначальныя образованія отъ внѣшнихъ наслоеній? Самые миѳы древнихъ суть въ извѣстной степени продукты литературы —

---

[1]) Впервые было напечатано въ сборникѣ *Χαριστήρια* въ честь Ѳ. Е. Корша. *Прим. изд.*

не народнаго творчества. Древнѣйшіе литературные памятники, ведійскіе гимны въ Индіи, эпосъ европейскихъ народовъ, представляютъ собою уже сложный результатъ вѣковой культуры, иногда, искусственную миѳологическую или богословскую систему. Нерѣдко въ несравненно болѣе позднихъ памятникахъ и въ позднѣйшія эпохи мы находимъ болѣе грубыя и древнія религіозныя формы — остатки первобытныхъ вѣрованій и представленій. Въ своихъ главнѣйшихъ очертаніяхъ религіи древнихъ народовъ складываются въ до-историческую эпоху подъ вліяніемъ множества факторовъ, которые мы никогда не будемъ въ состояніи съ точностью опредѣлить. Сравнительное языковѣдѣніе, на которое еще недавно возлагались такія надежды въ области миѳологіи, оказалось всего менѣе пригоднымъ именно въ этой области. Если нѣтъ возможности начертать родословное древо языковъ, то родословіе религій представляется еще болѣе смутнымъ, благодаря множеству единичныхъ заимствованій и международныхъ вліяній, благодаря миграціи вѣрованій, боговъ и символовъ.

Но не одна древность и сложность матеріала, не одна отрывочность данныхъ и недостаточное знакомство съ древнѣйшими религіями Востока затрудняютъ наше пониманіе классической миѳологіи и религіи. Въ области вѣрованій мы имѣемъ дѣло не съ одними матеріальными фактами, которые достаточно регистрировать и объяснять внѣшнимъ образомъ. Мы имѣемъ дѣло прежде всего съ человѣческимъ духомъ въ его отношеніи къ внѣшнимъ фактамъ: къ вселенной, къ причинамъ вещей, къ духу внѣ его. Центральный фактъ религіи есть религіозный опытъ, т.-е. вѣра и то, что открывается въ ней человѣку. Поэтому-то въ этой области никакое детальное изслѣдованіе невозможно безъ общихъ психологическихъ или религіозно-философскихъ понятій.

Всякое описаніе внѣшнихъ сторонъ религіи безъ отношенія къ религіозному опыту, лежащему въ ея основаніи, обращаетъ религію въ простое собраніе басенъ и обрядовъ; наука о религіи обращается въ миѳологію и археологію культа. Но какъ ни необходимо изученіе миѳовъ и сакральныхъ древностей для пониманія религій, взятое само по себѣ, оно невольно плодитъ тысячи праздныхъ предположеній о существѣ и происхожденіи этихъ религій, ибо какъ миѳы, такъ и культъ предполагаютъ религію, но не исчерпываютъ ея: нужно поэтому перенестись въ самую религію древнихъ, воссоздать ихъ религіозный опытъ — по тѣмъ далеко неполнымъ даннымъ, которыми мы располагаемъ. И чтобы рѣшить эту труднѣйшую задачу, намъ приходится обращаться къ религіозному опыту дру-

гихъ народовъ, живущихъ при другихъ условіяхъ и въ другія эпохи. Предлагая законченную систему для объясненія вѣрованій какого-либо народа, изслѣдователь невольно касается общихъ явленій и законовъ, общихъ началъ, опредѣляющихъ собою развитіе человѣческаго духа, въ которомъ только и можно искать конечнаго объясненія религіозной исторіи. Поэтому-то изслѣдователь и переходитъ незамѣтно для себя на почву философіи, психологіи, метафизики.

Профессіональные философы часто заслуживали упрекъ въ незнаніи или искаженіи фактовъ, которые они насильственно подводили подъ свои широкія, но нерѣдко отвлеченныя обобщенія. Они грѣшили, аллегоризируя миѳы и обряды въ смыслѣ своихъ теорій. Съ другой стороны, и спеціалисты, которымъ нѣтъ времени или охоты продумать общую идею, часто хватаются за ту или другую модную философскую теорію, за „послѣднее слово науки“, и примѣняютъ ихъ въ своей области къ изумленію болѣе робкихъ сотоварищей. Такъ было, напримѣръ, съ ученіемъ Шеллинга, которое увлекло не мало нѣмецкихъ миѳологовъ; то же повторяется въ наши дни и съ гораздо болѣе скудной теоріей Г. Спенсера. Другіе спеціалисты, болѣе самостоятельные и наклонные къ обобщеніямъ, сами изобрѣтаютъ общія теоріи; отправляясь отъ частныхъ обобщеній, отъ опредѣленной группы фактовъ, они склонны иногда придавать такимъ обобщеніямъ характеръ абсолютный, значеніе общаго закона, игнорируя или искажая другіе факты. На такихъ поспѣшныхъ обобщеніяхъ была основана, напримѣръ, теорія „сравнительной миѳологіи“; исходя изъ открытій лингвистики и нѣсколькихъ правильныхъ наблюденій надъ сродствомъ нѣкоторыхъ божествъ индо-европейскихъ народовъ (преимущественно индійскихъ и зендскихъ), она пыталась путемъ совершенно произвольныхъ этимологическихъ сближеній доказать генеалогическое родство всѣхъ индо-европейскихъ боговъ и предлагала своеобразное ученіе о существѣ религіозной исторіи.

Ученый изслѣдователь въ правѣ обходить конечные философскіе вопросы; онъ можетъ обособлять изучаемыя явленія, чтобы въ нихъ самихъ искать естественный порядокъ, генетическую связь или преемство. Но какъ обособить явленія въ области религіи, которая коренится въ человѣческомъ духѣ и вмѣшивается во всѣ сферы человѣческой жизни? Что̀ слѣдуетъ считать основнымъ признакомъ „религіозныхъ явленій“, и какія „явленія“ слѣдуетъ считать здѣсь первоначальными? Отвѣты на такіе вопросы фактически всегда опредѣляются какими-либо *предположеніями* — философскими,

богословскими или психологическими, ибо генезисъ религій скрытъ въ глубинѣ человѣческаго духа и теряется въ доисторическомъ хаосѣ, изъ котораго вышли и люди и боги.

Естественно, что, испытавъ всевозможныя гипотезы для объясненія религіи и для „терапіи миѳовъ“ путемъ всяческой ихъ раціонализаціи, многіе изслѣдователи приходятъ къ скептическимъ результатамъ. „Религіозныя явленія“ не могутъ быть приведены въ систему, религія сама по себѣ не есть цѣльное явленіе, которое могло бы быть объяснено изъ какой-нибудь одной внутренней причины, изъ одного психологическаго корня. Къ такому выводу приходитъ Группе послѣ мастерского анализа различныхъ религіозно-историческихъ построеній. И та теорія, которую предлагаетъ онъ самъ (въ частности для объясненія религіи грековъ), — теорія „чистой адаптаціи“, сплошного заимствованія и приспособленія религіи, возникшей въ одномъ или немногихъ центрахъ, — страдаетъ такою же односторонностью, какъ всѣ другія[1]).

Въ виду недостатка общихъ теорій, спеціалисты естественно обращаются къ монографической разработкѣ матеріала. Но, какъ ни значительны достигнутые такимъ путемъ результаты, чувствуется потребность въ ихъ систематизаціи. „Миѳологія“, говоритъ Узенеръ, „въ томъ смыслѣ, въ какомъ она обыкновенно разрабатывается, есть лишь собраніе и очистка матеріала. Ея естественная форма есть алфавитная форма, и въ ней она достигнетъ тѣмъ бо́льшихъ результатовъ, чѣмъ болѣе она будетъ стремиться къ полнотѣ и чѣмъ менѣе — къ объясненію фактовъ. Всякая попытка къ систематизаціи ведетъ здѣсь къ глупостямъ въ цѣломъ и въ частяхъ“ (Götternamen, s. I). Однако и алфавитный порядокъ въ разработкѣ миѳологіи не спасаетъ отъ промаховъ и „глупостей“ при всей своей безсистемности. Новѣйшій „Лексиконъ греческой и римской миѳологіи“ Рошера, несмотря на все достоинство отдѣльныхъ статей, служитъ тому хорошимъ доказательствомъ, какъ въ цѣломъ, отражая хаосъ мнѣній и методовъ, господствующихъ въ этой области, такъ и въ частностяхъ вслѣдствіе множества противорѣчій и неизбѣжныхъ ошибокъ, не искупающихся единствомъ плана и перспективы въ обозрѣніи фактовъ. Вмѣсто одной системы получается тысяча системъ, вмѣсто связныхъ религіозныхъ представленій — безсвязные

---

[1]) O. Gruppe, Die Griechischen Culte und Mythen (1887 Teubner). См. особенно § 30. Несмотря на невѣрность основного взгляда, сочиненіе этого ученаго представляется намъ одной изъ самыхъ оригинальныхъ и поучительныхъ работъ по миѳологіи за послѣднее время.

остальное сочиненіе. Въ первомъ томѣ, встрѣченномъ самыми лестными отзывами критики, излагаются исторически религіи китайцевъ, египтянъ, ассиро-вавилонянъ, индусовъ. Во второмъ томѣ, появившемся этимъ лѣтомъ, находится исторія персидской, греческой, римской, германской религіи и исторіи ислама. Исторія греческой и римской религіи изложена превосходно, и всякому, изучающему исторію древней философіи, нельзя не рекомендовать этого очерка, столь полнаго въ своей сжатости, столь чуждаго всякой односторонности, обыкновенно отличающей различныя школы миѳологовъ. Вполнѣ сознавая несовершенное состояніе своей науки и сложность ея вопросовъ, авторъ пытался прежде всего опредѣлить положительные результаты, добытые до сихъ поръ трудами различныхъ, противоположныхъ школъ, сопоставить ихъ и оцѣнить относительную правоту ихъ различныхъ методовъ, гипотезъ и принциповъ. И, какъ мы думаемъ, это въ значительной степени ему удалось. Принимая во вниманіе общій интересъ, представляемый этой книгой, и ея крупныя научныя и литературныя достоинства, мы думаемъ, что переводъ этой книги на русскій языкъ былъ бы весьма желателенъ и пополнилъ бы крупный пробѣлъ нашей литературы.

Владиміръ Соловьевъ. Три разговора

о войнѣ, прогрессѣ и концѣ всемірной исторіи, со включеніемъ краткой повѣсти объ Антихристѣ и съ приложеніями. С.-Петербургъ 1900 г. (Цѣна 1 руб. 50 коп.)

„Есть ли зло только естественный недостатокъ, несовершенство, само собою исчезающее съ ростомъ добра, или оно дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія?“ Обсужденію этого вопроса В. С. Соловьевъ намѣренъ посвятить метафизическое изслѣдованіе, начатое на страницахъ нашего журнала. Въ настоящей книжкѣ онъ задается цѣлью „освѣтить наглядными и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрогивать всякаго“. Форма случайнаго свѣтскаго разговора, въ которую авторъ облекаетъ свою мысль, показываетъ, что мы не имѣемъ дѣла съ научно-философскимъ изслѣдованіемъ; тѣмъ не менѣе авторъ преслѣдуетъ очень серіозную полемическую и апологетическую цѣль. Вопросы, затронутые имъ, дѣйствительно касаются всѣхъ и обсу-

богословскими или психологическими, ибо генезисъ религій скрытъ въ глубинѣ человѣческаго духа и теряется въ доисторическомъ хаосѣ, изъ котораго вышли и люди и боги.

Естественно, что, испытавъ всевозможныя гипотезы для объясненія религіи и для „терапіи миѳовъ“ путемъ всяческой ихъ раціонализаціи, многіе изслѣдователи приходятъ къ скептическимъ результатамъ. „Религіозныя явленія“ не могутъ быть приведены въ систему, религія сама по себѣ не есть цѣльное явленіе, которое могло бы быть объяснено изъ какой-нибудь одной внутренней причины, изъ одного психологическаго корня. Къ такому выводу приходитъ Группе послѣ мастерского анализа различныхъ религіозно-историческихъ построеній. И та теорія, которую предлагаетъ онъ самъ (въ частности для объясненія религіи грековъ), — теорія „чистой адаптаціи“, сплошного заимствованія и приспособленія религіи, возникшей въ одномъ или немногихъ центрахъ, — страдаетъ такою же односторонностью, какъ всѣ другія[1]).

Въ виду недостатка общихъ теорій, спеціалисты естественно обращаются къ монографической разработкѣ матеріала. Но, какъ ни значительны достигнутые такимъ путемъ результаты, чувствуется потребность въ ихъ систематизаціи. „Миѳологія“, говоритъ Узенеръ, „въ томъ смыслѣ, въ какомъ она обыкновенно разрабатывается, есть лишь собраніе и очистка матеріала. Ея естественная форма есть алфавитная форма, и въ ней она достигнетъ тѣмъ бо́льшихъ результатовъ, чѣмъ болѣе она будетъ стремиться къ полнотѣ и чѣмъ менѣе — къ объясненію фактовъ. Всякая попытка къ систематизаціи ведетъ здѣсь къ глупостямъ въ цѣломъ и въ частяхъ“ (Götternamen, с. I). Однако и алфавитный порядокъ въ разработкѣ миѳологіи не спасаетъ отъ промаховъ и „глупостей“ при всей своей безсистемности. Новѣйшій „Лексиконъ греческой и римской миѳологіи“ Рошера, несмотря на все достоинство отдѣльныхъ статей, служитъ тому хорошимъ доказательствомъ, какъ въ цѣломъ, отражая хаосъ мнѣній и методовъ, господствующихъ въ этой области, такъ и въ частностяхъ вслѣдствіе множества противорѣчій и неизбѣжныхъ ошибокъ, не искупающихся единствомъ плана и перспективы въ обозрѣніи фактовъ. Вмѣсто одной системы получается тысяча системъ, вмѣсто связныхъ религіозныхъ представленій — безсвязные

---

[1]) O. Gruppe, Die Griechischen Culte und Mythen (1887 Teubner). См. особенно § 30. Несмотря на невѣрность основного взгляда, сочиненіе этого ученаго представляется намъ одной изъ самыхъ оригинальныхъ и поучительныхъ работъ по миѳологіи за послѣднее время.

Шакіевъ, т.-е. Буддой, который возвѣщалъ все, что имъ нужно — пустоту, непротивленіе, недѣланіе, трезвость и т. д.; при этомъ они выиграли бы и въ искренности, и въ послѣдовательности и не были бы вынуждены на каждомъ шагу разрывать связь отдѣльныхъ изреченій писанія съ ближайшимъ контекстомъ и съ цѣлой книгой, которая наполнена и насквозь проникнута чуждымъ имъ положительнымъ духовнымъ содержаніемъ, отрицающимъ и древнюю, и новую пустоту (XIII).

Трудно передать весь блескъ, все остроуміе уничтожающей, бичующей полемики нашего философа. Но съ полемической задачей его діалоговъ связывается и положительная: онъ задается цѣлью представить вопросъ о борьбѣ противъ зла и о смыслѣ исторіи съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія, „изъ которыхъ одна, религіозно-бытовая, принадлежащая прошедшему, выступаетъ особенно въ первомъ разговорѣ въ рѣчахъ *генерала*; другая, культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее время, высказывается и защищается *политикомъ* особенно во второмъ разговорѣ, и третья, безусловно-религіозная, которой еще предстоитъ проявить свое рѣшающее значеніе въ будущемъ, указана въ третьемъ разговорѣ". Хотя самъ авторъ и стоитъ на этой послѣдней точкѣ зрѣнія, но признаетъ, что передъ свѣтомъ высшей истины правы и генералъ, и дипломатъ съ ихъ орудіями борьбы противъ зла, и потому совершенно искренно становится на точку зрѣнія и того и другого. Каждый изъ собесѣдниковъ, генералъ, политикъ, дама, князь (толстовецъ) суть живыя лица, и отдѣльныя мѣста въ діалогахъ, напр. разсказъ генерала въ первомъ разговорѣ или разсказъ объ отцѣ Варсонофіи во второмъ — отличаются истиннымъ художествомъ.

Книжка В. С. Соловьева, несомнѣнно, будетъ имѣть самое широкое распространеніе, котораго мы ей отъ души желаемъ. „Приложенія", помѣщенныя въ концѣ, заключаютъ рядъ статей, напечатанныхъ въ газетѣ „Русь" въ 1897 и 1898 гг. Нѣкоторыя изъ этихъ статей по справедливому замѣчанію самого автора, принадлежатъ къ наиболѣе удачному, что когда-либо было имъ написано.

Въ заключеніе нѣсколько словъ по поводу „краткой повѣсти объ Антихристѣ". Эта повѣсть, публично прочитанная авторомъ въ Петербургѣ на первой недѣлѣ Великаго поста, вызвала недоумѣніе со стороны публики и градъ дешевыхъ остротъ со стороны гг. фельетонистовъ. Одна петербургская газета напечатала даже объявленіе: „требуется здоровенная кормилица къ новорожден-

ному Антихристу. Безъ рекомендацій съ Лысой горы не являться". Не нашлось ни одного критика, который попытался бы разобраться въ этой повѣсти, написанной по образцу тѣхъ философскихъ миѳовъ, какими Платонъ заключаетъ многіе свои діалоги. Прочитай нашъ философъ самую банальнѣйшую пошлость, какія обыкновенно говорятся о грядущемъ прогрессѣ на публичныхъ лекціяхъ, онъ пожалъ бы тотъ дешевый успѣхъ, какой обыкновенно выпадаетъ на долю популярныхъ лекторовъ, пользующихся извѣстностью. Тѣ самые фельетонисты, которые искали кормилицъ для его Антихриста, носились бы съ этой пошлостью, разбавляли бы ее своею и возвѣщали бы ее какъ новое слово. В. С. Соловьевъ пишетъ, что онъ хотѣлъ кончить свои разговоры о злѣ указаніемъ на послѣднее и крайнее проявленіе его въ исторіи, если онъ видитъ смыслъ исторіи въ христіанствѣ, то „послѣднее и крайнее проявленіе зла" послѣдовательно рисуется ему въ чертахъ Антихриста, — какъ ни дискредитированъ этотъ массивный апокалиптическій образъ жупелами стараго Замоскворѣчья, бреднями нашихъ раскольниковъ и всевозможныхъ непрошенныхъ обличителей, искавшихъ Антихриста въ самыхъ различныхъ историческихъ дѣятеляхъ отъ Никона и Наполеона до графа Толстого или даже до министра финансовъ одного государства... Первоначально, пишетъ В. С., повѣсть объ Антихристѣ была изложена имъ „въ той же разговорной формѣ, какъ и все предыдущее, и съ такою же примѣсью шутки". Но „дружеская критика" убѣдила его въ неумѣстности шутливаго тона, вслѣдствіе чего онъ измѣнилъ редакцію „повѣсти". Жаль! Извѣстная доза аттической соли, заключающаяся въ миѳахъ Платона, не умаляетъ ихъ глубокаго смысла и помогаетъ читателю яснѣе разобраться въ этомъ смыслѣ, не останавливаясь на миѳологическихъ деталяхъ, которыя иначе легко превращаются въ черезчуръ реальныя бутафорскія принадлежности, какъ это случилось отчасти въ „повѣсти" нашего философа. Мы знаемъ, что съ самымъ именемъ Антихриста связанъ жупелъ, а тутъ, какъ на грѣхъ, является пиротехникъ Аполоній съ его чертями и заключительный апоѳеозъ съ вулканическимъ изверженіемъ. Нашъ философъ требуетъ отъ своихъ критиковъ слишкомъ многаго, желая, чтобъ они понимали столь необычныя вещи cum grano salis.

Онъ самъ во всякомъ случаѣ не облегчаетъ ихъ задачу. Правда, онъ замѣчаетъ въ своемъ предисловіи, что фокусамъ и фейерверку своего „всемірнаго мага" онъ серіознаго значенія не придаетъ; однако онъ тутъ же и утверждаетъ, что текстъ Откровенія заста-

(вм. *ἐρεινύς*), Аполлонъ — *Saparyênya* и многія другія — оказались болѣе чѣмъ сомнительными натяжками. Остается, правда, нѣсколько фонетически правильныхъ сближеній между именами, обозначающими небо, зарю, огонь, солнце, луну, звѣзды, громъ, вѣтеръ, тучу, ночь. Но это еще не доказываетъ, чтобъ эти явленія обоготворялись индо-европейцами до ихъ раздѣленія[1]).

Защитникамъ сравнительной миѳологіи остается лишь очень немного позицій, которыя они могутъ отстаивать. Такъ, Максъ Мюллеръ указываетъ на „урокъ Юпитера“: *Djaus Pitar — Zeus pater — Iupiter — Ziu*. Но, во-первыхъ, кромѣ Зевса и Юпитера, указываютъ и на другія производныя корня *div*, послужившаго образованію божественныхъ наименованій[2]); во-вторыхъ, съ именами *Djaus* и *Ζεὺς* соединяются довольно различныя представленія; въ-третьихъ, что̀ кажется намъ всего важнѣе, мы можемъ указать много *различныхъ* греческихъ и римскихъ боговъ, получившихъ титулъ Зевса и Юпитера. Есть Зевсы небесные, морскіе (*Z. ἐνάλιος* или самъ Посейдонъ)[3]), растительные демоны, подземные хтоническіе зевсы, зевсы-покойники, какъ З. Трофоній, З. Амфіарай[4]), З. Агамемнонъ[5]) и другіе. Въ Додонѣ культъ Зевса связывается съ культомъ священнаго дуба, какъ въ литовскомъ культѣ Перуна[6]). Ученые, производящіе религію изъ культа мертвыхъ, изъ олицетворенія свѣта или вообще стихійныхъ силъ природы, изъ культа демоновъ лѣсовъ и полей,— могутъ найти каждый подтвержденіе своей теоріи въ различныхъ культахъ Зевса. Повидимому, „Зевсъ“ нерѣдко является эпитетомъ, титуломъ верховнаго бога вообще: верховные боги отдѣльныхъ племенъ, государствъ и народовъ суть ихъ „Зевсы“. Отсюда множество различныхъ помѣстныхъ Зевсовъ, которые частью разли-

---

[1]) Наиболѣе сильныя возраженія противъ теоріи Куна и М. Мюллера см. у Мангарта (Wald-und Feldkulte 1875, введеніе) и особенно у Группе (Die griech. Culte u. Mythen 1887, стран. 79—151 и др.). Ср. также Шрадера (Sprachforschung und Urgeschichte 1890), который прямо утверждаетъ, что ни одно изъ излюбленныхъ прежними миѳологами этимологическихъ сближеній не соотвѣтствуетъ фонетическимъ законамъ (стран. 596 и сл.). Самъ Шрадеръ идетъ, можетъ-быть, слишкомъ далеко: ср. Bradtke, Götting. Gelehrte Anzeiger 1890.

[2]) См. напр. Узенеръ с. 16: если у грековъ *Ζεύς Διός* и *Ζάν* (*Ζήν*) *Ζα* (*η*) *νός* — суть два производныхъ одного и того же корня, обозначающихъ одно божество, то у римлянъ мы находимъ двухъ боговъ Iupiter Iovis и Ianus (djav-an — *Ζάν*). Этимологія эта считается однако сомнительной.

[3]) Ib.; ср. Ahrens Philol. 23, 12 слѣд.

[4]) Preller, Griech. Myth. II, 362, I; Welcker, Gr. Götterlehre III, 276.

[5]) Roscher, Mythol. Lex. I, 96, 26.

[6]) Ср. дубъ Юпитера Феретрія Preller-Iordan, Röm. Myth. I. стран. 109, 1 и 199.

чаются въ общемъ культѣ какъ особыя божества[1]), частью же получаютъ этотъ титулъ верховнаго бога лишь въ помѣстныхъ культахъ[2]). Аналогичное явленіе находимъ мы и у римлянъ. До самаго послѣдняго періода развитія ихъ религіи они прилагаютъ титулъ верховнаго бога — „божественнаго отца“, Юпитера, ко множеству великихъ иноземныхъ боговъ (напр. Ю. Аммонъ=Зевсъ Аммонъ, Ю. Бель, Ю. Сераписъ, I. O. M. Dolichenus и т. д.); то же самое, повидимому, имѣло мѣсто и отъ начала въ примѣненіи къ помѣстнымъ племеннымъ италійскимъ божествамъ. Въ помѣстныхъ святилищахъ, какъ и въ родовыхъ культахъ или культѣ предковъ, латиняне имѣли не мало „божественныхъ отцовъ“[3]) и „матерей“ — divos patres и matres, изъ которыхъ издревле образовалось не мало Юпитеровъ и Юнонъ. Оба явленія вполнѣ объясняются основною чертою политеистической религіи — помѣстнымъ и гентильнымъ характеромъ ея первоначальнаго развитія. Что же касается до Юноны, то хотя самое имя ея и представляетъ femininum отъ Iovis (Iovino), оно издревле нерѣдко встрѣчается во множ. числѣ, имѣя то же значеніе въ женскомъ родѣ, что̀ „геній“ въ мужескомъ[4]). Съ теченіемъ времени изъ множества такихъ Юнонъ дифференцировалось нѣсколько главныхъ (напр. древнѣйшая Iuno Lucina или I. Moneta, I. Averna) а мало-по-малу, подъ вліяніемъ культа, религіозной мысли, отчасти, можетъ-быть, и подъ вліяніемъ искусства, а главное — греческой религіи, произошло и дальнѣйшее объединеніе этого божественнаго типа. Но до конца ея имя могло служить какъ въ качествѣ имени собственнаго, такъ и въ качествѣ *нарицательнаго* или *титула*, прилагаясь то къ мѣстнымъ женскимъ геніямъ, то къ иноземнымъ богинямъ (напр. карѳагенская Iuno Coelestis). Какъ мы думаемъ, нѣчто подобное случилось и съ Юпитеромъ: divus pater indiges (впослѣдствіи Эней), или d. p. ruminus обратились

---

[1]) Чтобы не приводить слишкомъ много примѣровъ, укажу на Ксенофонта, который отличаетъ Зевса Мейлихійскаго (*Anab.* VII 8, 4 *ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ*) отъ другихъ Зевсовъ, которымъ онъ приносилъ жертвы (*Anab.* IV, 8, 25; V, 4, 22; VII, 6, 44). Ср. также Suet. d. *Augus.* 91: cum dedicatam in Capitolio aedem Tonanti Jovi assidue frequentaret, somniavit queri Capitolinum Jovem cultores sibi abduci etc.

[2]) Напр. вышеупомянутые З. Трофоній, Амфіарай, Агамемнонъ или З. Аристей (ср. Roscher's Lex. 549, 37 Schirmer).

[3]) Ср. Ma(r)spiter, Diespiter, Dispiter, Opiter, Liber pater, Tiberinus pater, d. p. Falacer, Summanus pater.

[4]) Ср. Preller-Iordan, Römische Myth. I, 271 сл. II, 196 сл. и ст. Iunones въ Roscher's Lex. (Ihm) II, 1, 615. Отсюда объясняется союзъ Юноны съ Геркулесомъ (Roscher I, 2, 2258 сл. Peter). Ср. греческую Діону, которая является то какъ особая богиня, супруга Зевса (его *σύνναος* въ Додонѣ), то какъ эпитетъ Афродиты.

въ Iuppiter indiges (богъ рѣки Нумиція) и I. Ruminus (ср. I. Silvanus, I. Liber, I. Iuventus, I. Terminus и др.[1]).

Такимъ образомъ множеству греческихъ Зевсовъ съ Олимпійскимъ Зевсомъ во главѣ соотвѣтствуетъ и множество мѣстныхъ италійскихъ Юпитеровъ, надъ которыми возвысился постепенно одинъ „наилучшій и наивысшій“ Юпитеръ Капитолійскій; при этомъ объединеніе представленій обусловливается прежде всего разработкой культа, его централизаціей[2]) и религіознымъ искусствомъ. На главныхъ божествахъ Греціи и Рима мы наблюдаемъ это явленіе, столь характерное для античныхъ религій и указывающее намъ на тотъ *изначальный неопредѣленный полидемонизмъ, который стоитъ за политеизмомъ*. Этотъ полидемонизмъ объясняетъ намъ, почему одно и то же божественное имя можетъ относиться ко многимъ различнымъ мѣстнымъ божествамъ и почему, въ столь многихъ случаяхъ, связь божественнаго имени съ обозначаемымъ субъектомъ является нерѣдко измѣнчивой и неопредѣленной. Но при всей этой неопредѣленности, при всей видимой сбивчивости и шаткости религіозной терминологіи, которая лишь въ разработанномъ ритуалѣ и поэзіи получаетъ нѣкоторую устойчивость, — религіозное отношеніе къ богамъ является весьма опредѣленнымъ, и религіозное сознаніе въ своихъ представленіяхъ и понятіяхъ подчиняется извѣстнымъ общимъ законамъ, общимъ формамъ, въ которыхъ оно понимаетъ своихъ боговъ. И для того, чтобы понять эти основныя формы религіознаго сознанія, намъ недостаточно изслѣдовать одни имена боговъ, какъ это дѣлала сравнительная миѳологія: мы должны изслѣдовать отношеніе именъ къ обозначаемому субъекту, даже въ томъ случаѣ, если мы захотимъ ограничиться одними именами. Въ самомъ дѣлѣ, если за именемъ Зевса или Юпитера скрывается цѣлое множество демоновъ, то подобное же явленіе наблюдается

---

[1]) Ср. Roscher II, 1, 660. O. J. Libr см. также Iordan-Preller, R. Myth. I, 195 сл. Ср. Liber и Libera II, 47 и сл. Любопытенъ Dius Fidius, геній сродный Юпитеру (*Z. πίστιος*), одинъ изъ „семоновъ“ (semo Sancus) чтимый сабинянами, умбрами, римлянами. Фестъ (p. 194) видитъ обожествленіе „царя Латина“ въ самомъ I. Latiaris, хотя этотъ герой-эпонимъ самъ есть очевидно лицо миѳическое. Ср. Preller R. M. I. 95—6. Калигула при жизни былъ обоженъ какъ I. Latiaris см. Suet. 22.

[2]) Стоитъ припомнить исторію культа Юпитера капитолійскаго (первый aedes, первый идолъ въ римскомъ храмѣ, ludi romani, греческое вліяніе и пр.). Любопытны слова Августина de c. d. 4, 23: sicut enim apud ipsos legitur, Romani veteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem, sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multi tudo confluxit, ut vix inveniatur, qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit.

и относительно другихъ именитыхъ боговъ, за исключеніемъ развѣ боговъ пришлыхъ, заимствованныхъ культовъ (sacra peregrina), да и то не всѣхъ. Вспомнимъ только, сколько *различныхъ* по характеру и происхожденію боговъ было чтимо подъ именемъ Гермеса, Аполлона или его сестры Артемиды, которая совмѣщала въ себѣ цѣлый рой богинь, нимфъ и дріадъ, греческаго и негреческаго происхожденія — отъ великой Артемиды эфесской до аркадійскихъ божествъ Артемиды-удавленницы или Артемиды-Эвриномы — русалки съ рыбьимъ хвостомъ[1]).

Но если такъ, то какая этимологія можетъ объяснить намъ сама по себѣ первоначальное значеніе и происхожденіе отдѣльныхъ боговъ, смѣну и объединеніе религіозныхъ представленій и понятій? Какъ бы ни была значительна та помощь, которой мы въ правѣ ожидать отъ лингвистики, ясно, что она можетъ имѣть лишь вспомогательное значеніе въ изслѣдованіи религіи и культа и не должна претендовать на самостоятельное объясненіе религіозныхъ идей.

II.

Религіозно-историческій процессъ не опредѣляется жизнью языка, хотя онъ и отражается въ ней до нѣкоторой степени. Узенеръ, повидимому, предполагаетъ между религіей и языкомъ болѣе тѣсное соотношеніе, несмотря на то, что признаетъ неудачу сравнительной миѳологіи (стран. 323); онъ возстаетъ не противъ основной концепціи миѳологовъ-лингвистовъ, а частью противъ невѣрнаго ея приложенія, частью противъ неточныхъ сближеній. Попытка его интересна, какъ новое усиліе основать науку о религіи на изученіи языка.

По мнѣнію Узенера, неудача сравнительной миѳологіи объясняется отчасти тѣмъ, что имена боговъ суть первоначально всѣ — *нарицательныя, а не собственныя имена*. Имена боговъ были нарицательными до раздѣленія народовъ и долгое время оставались такими же и послѣ ихъ раздѣленія. Поэтому, благодаря самому

---

[1]) *Ἀ. ἀπαγχομένη*, ср. Климента Александрійскаго, *Protr.* II, 38. Относительно Эвриномы ср. Paus. VIII, 41, 4: *τὴν δὲ Εὐρυνόμην ὁ μὲν Φιγαλέων δῆμος ἐπίκλησιν εἶναι πεπιστευκεν Ἀρτέμιδος*, хотя, какъ слѣдуетъ далѣе, еще сохранилась память о ней, какъ о древнемъ рѣчномъ божествѣ — *δοκοῦσι δὲ αὐτῶν παρειλῆφασι ὑπομνήματα ἀρχαῖα θυγατέρα Ὠκεανοῦ φασὶν εἶναι τὴν Εὐρυνόμην*. Ср. Hes. *Theog.* 358 и 907. Ср. дріады *Ἁ. καρυᾶτις* (Paus. III, 10, 8) *Ἁ. σαρωνίς, κυπαρισσία, κεδρεᾶτις δαφναία, κορυφαία*; см. также рядъ Артемидъ-медвѣдицъ А. Мунихійская, А. Брауронія въ ея первоначальномъ культѣ. *Ἁ. ἀρκτεία*, ср. Wernicke въ Real-Encycl. Pauly-Wissowa II, 1, 1170. Ср. также легенду о Каллисто.

консерватизму религіозныхъ понятій, имена боговъ, обозначавшія ихъ свойства и дѣятельности, постоянно мѣнялись вмѣстѣ съ языкомъ, оставаясь долгое время совершенно прозрачными. Они постоянно обновлялись, по мѣрѣ того какъ затемнялось или забывалось значеніе прежнихъ корней, ибо необходимость въ обозначеніи бога путемъ отчетливаго указанія его силы, свойства и дѣйствія продолжала существовать въ сознаніи. Утративъ свое первоначальное нарицательное значеніе, тотъ или другой корень могъ, правда, вести къ образованію *имени собственнаго:* но, какъ доказываетъ Узенеръ, имена собственныя возникаютъ крайне поздно, въ концѣ развитія религіозныхъ понятій.

Такова въ общихъ чертахъ основная мысль его „ученія о божественныхъ именахъ“. Она развивается съ замѣчательной ясностью и роскошью доказательствъ; аргументація Узенера состоитъ изъ ряда интересныхъ изслѣдованій, которыя несомнѣнно обратятъ на себя общее вниманіе спеціалистовъ[1]).

Прежде всего онъ указываетъ на творческую способность размноженія и обновленія, которая присуща языкамъ въ тѣ періоды юности, когда созидаются сокровищницы ихъ формъ и словъ. Съ тѣмъ же изобиліемъ, съ какимъ изъ одного сѣмени, попавшаго на жирную почву, быстро разрастаются травы, — изъ одного словеснаго корня произрастаетъ множество различно образованныхъ словъ, нерѣдко одного и того же значенія. Суффиксы, обусловливающіе такое размноженіе, правда, имѣютъ отъ начала свое особое значеніе; но есть періоды въ жизни языка, когда они, какъ бы теряя или ослабляя свое логическое значеніе, получаютъ характеръ чисто формальный, и языкъ „какъ будто радуясь новому средству, безъ устали комбинируетъ ихъ для постоянно новыхъ и новыхъ созданій“. Поэзія охотно пользуется такими варіаціями и сама создаетъ ихъ, отражая процессъ, совершавшійся въ языкѣ. Лишь впослѣдствіи, когда языкъ одухотворяется и дѣлается болѣе отвлеченнымъ, онъ подчиняется въ такомъ творчествѣ логическимъ требованіямъ и съ большею строгостью ограничиваетъ суффиксы ихъ опредѣленными логическими функціями.

Замѣтивъ, что „особую плодовитость проявляютъ многіе корни въ образованіи именъ собственныхъ, какъ человѣческихъ, такъ и религіозныхъ“ (стран. 7), Узенеръ подробно останавливается на

---

[1]) Много лингвистическихъ возраженій противъ отдѣльныхъ этимологій Узенера дѣлаетъ Маасъ (Deutsche Literaturz. 1896), рецензіей котораго я, къ сожалѣнію, не успѣлъ воспользоваться.

этомъ явленіи, разсматривая его на множествѣ поучительныхъ примѣровъ. Такъ, напр., онъ указываетъ на частую смѣну суффиксовъ *ος, ας, ων*, или *ος, ιος, ιων* послѣдній суффиксъ имѣетъ нерѣдко патронимическое значеніе; тѣмъ не менѣе онъ точно такъ же, какъ и обычный патронимическій суффиксъ *ι-δης* или *α-δης*, можетъ служить чисто формальному измѣненію цѣлаго ряда нарицательныхъ именъ безъ измѣненія ихъ значенія; отсюда получается множество различныхъ формъ для обозначенія одного и того же лица, напр. *Μέλανθος, Μελάνθοις, Μελανθίδης* (стран. 21); *Ὑπερίων* и *Ὑπεριονίδης*; даже *Κρόνος, Κρονίων, Κρόνιος* и *Κρονίδης*: какъ указалъ еще Велькеръ, эпическія наименованія *Κρονίων* и *Κρονίδης* не имѣли первоначально генеалогическаго значенія, которое они получили впослѣдствіи въ приложеніи къ Зевсу (Welcker Gr. Götterlehre I, 144 и Preller Gr. Myth. I[3], 44).

Эта способность языка — измѣнять и развивать опредѣленныя миѳологическія имена безъ измѣненія ихъ личнаго понятія — объясняетъ намъ самую природу этихъ именъ: она указываетъ намъ на то, что этимологическое значеніе ихъ было еще живо въ эпоху ихъ созданія: они относились къ опредѣленному существу, но обозначали его словомъ, имѣвшимъ значеніе прилагательнаго. Этотъ выводъ имѣетъ самыя широкія послѣдствія. Поскольку чисто формальное различіе суффиксовъ при одинаковомъ корнѣ не должно мѣшать намъ находить одинаковое понятіе, мы должны видѣть въ совпаденіи миѳологическихъ именъ — *указаніе* на тожественныя представленія, несмотря на существенныя различія другихъ миѳологическихъ подробностей. Это объясняетъ намъ путаницу *гомонимовъ* въ греческой миѳологіи и возлагаетъ на всякаго изслѣдователя обязанность тщательнаго критическаго ихъ анализа[1]).

Дѣло не ограничивается однако простымъ видоизмѣненіемъ имени божества. Если имя божества обозначаетъ либо его качество, либо

---

[1]) Этотъ выводъ подтверждается разсмотрѣніемъ женскихъ божествъ: по мнѣнію Узенера, за исключеніемъ двухъ-трехъ старыхъ богинь (?), самое понятіе которыхъ обусловливаетъ выборъ ихъ пола, индо-германцы создали первоначально лишь боговъ мужескаго пола. Затѣмъ „творческое стремленіе языка“ создаетъ изъ этихъ прилагательныхъ или нарицательныхъ имена женскаго рода, которыя въ свою очередь „пріобрѣтаютъ самостоятельную жизнь и могутъ даже вытѣснять имена мужескаго рода. Женское божество фактически создается изъ мужескаго, какъ библейская Ева изъ ребра Адама“ (стран. 32). Это показывается на именахъ ведійскихъ богинь (Sarasvat порождаетъ Sarasvati, Indra — Indrani, Jama — Jami, Açvin — Açvini и т. д.) и провѣряется на отдѣльныхъ примѣрахъ изъ римской религіи и греческой саги (стран. 35—48). Ср. Sayce, Hibbert Lectures о религіи древнихъ вавилонянъ (3 ed. 1891), стран. 176 и сл.

его дѣятельность, мы можемъ допустить видоизмѣненіе не только имени, но и понятія; мало того, возможно *обновленіе* понятія посредствомъ замѣны одного устарѣвшаго имени другимъ, болѣе соотвѣтствующимъ[1]). Безчисленнымъ *гомонимамъ* греческой миѳологіи соотвѣтствуетъ не меньшее количество *синонимовъ*, которые также подлежатъ изслѣдованію миѳолога.

III.

Какъ ни поучителенъ детальный этимологическій анализъ отдѣльныхъ именъ, миѳологъ можетъ спросить себя, не повторяется ли здѣсь прежняя ошибка „сравнительной миѳологіи“? Не замѣняется ли здѣсь disease of language Макса Мюллера „творческою способностью языка“, которая рождаетъ и размножаетъ боговъ и богинь? Не имѣемъ ли мы здѣсь новую варіацію на тему *numina-nomina*, т.-е. попытку чисто номиналистическаго объясненія религіознаго процесса?

Слѣдуя теоріи Узенера, нужно признать, что большинство именъ боговъ (если не всѣ такія имена) суть обновленныя имена, соотвѣтствующія обновленнымъ понятіямъ. Какимъ же образомъ эти имена могутъ помочь намъ заглянуть въ изначальный процессъ генезиса религіозныхъ понятій и какова первоначальная форма такихъ понятій — вопросъ, повидимому роковой для нашего изслѣдователя. Но мы нашли, что самое обновленіе и смѣна названій обусловливается консерватизмомъ религіознаго сознанія, которое обозначаетъ боговъ путемъ прозрачныхъ по смыслу прилагательныхъ или нарицательныхъ, выражающихъ качество или дѣйствіе ихъ. Отсюда выводъ, — что первоначальныя имена боговъ суть имена, выражающія понятія всѣхъ дѣйствій и состояній, которыя могутъ имѣть какое-нибудь значеніе для человѣка. Для всѣхъ такихъ дѣйствій или состояній были созданы первобытнымъ человѣкомъ особенные боги, которые получили чрезвычайно ясно отчеканенныя наименованія, чрезвычайно прозрачные образы, узко ограниченные по своему понятію. Мало того: не только дѣйствія и состоянія въ своемъ цѣломъ были обожествлены такимъ образомъ, но также и всѣ сколько-нибудь выдающіяся части, акты или

---

[1]) Напр. *Ἑκάτη — Ἑκαέργη*; *Ἕκατος — Ἑκάεργος*, *Ἑκηβόλος*, *Ἑκατηβόλος*, *Ἑκατηβελέτης*; Артемида *Ἀρίστη*, *Καλλίστη*, *Ἀριστοβούλη*, *Ἀριστάχη*; особенно любопытны болѣе сложные примѣры на стран. 56—73. Едва ли не главный интересъ труда Узенера заключается въ рядѣ детальныхъ изслѣдованій, положенныхъ въ его основаніе.

моменты этихъ дѣйствій или состояній. Первобытный умъ не способенъ къ отвлеченію или обобщенію: вмѣсто одного родового понятія онъ образуетъ множество понятій видовыхъ; вмѣсто одного понятія объ одномъ сложномъ дѣйствіи онъ создаетъ сначала множество понятій объ отдѣльныхъ его моментахъ (стран. 317—323). А соотвѣтственно тому, онъ образуетъ, съ одной стороны, множество словъ для выраженія такихъ понятій, а съ другой — множество „особыхъ“ боговъ для ихъ олицетворенія, подозрѣвая отдѣльныхъ дѣятелей — Sondergötter — за каждой силой или каждымъ дѣйствіемъ, которое онъ понимаетъ раздѣльно.

Гдѣ же въ дѣйствительности Узенеръ находитъ такихъ „боговъ“? Прежде всего въ *индигитаментахъ* римскихъ понтифексовъ: pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse, quos Varro *certos* deos appellat[1]), при чемъ имена этихъ боговъ опредѣляются ихъ функціями (nomina numinibus ex offficiis constat imposita[2]). Такъ, при полевой жертвѣ фламинъ призывалъ кромѣ Цереры и Земли двѣнадцать боговъ, соотвѣтствующихъ столькимъ же дѣйствіямъ земледѣльца: богъ метки, — первой распашки пара, Vervactor, затѣмъ Reparator (Redarator — Marquardt, Staatsverw. III стран. 8), Imporcitor, Insitor, Obarator, Occator, Saritor, Subruncinator, Messor, Convector, Conditor, Promitor. Подобныя божества управляютъ всею жизнью человѣка, каждый въ своей части — sua quisque portione, отъ зачатія до самой смерти. Еще во чревѣ матери его питаетъ Alemona, его оживляетъ Vitumnus; Sentinus и Sentina даютъ ему чувства; богини Lucina, Natio, Egeria,, Partula, Parca и др. управляютъ его рожденіемъ, при чемъ самое положеніе плода при родахъ опредѣляется такими божествами, какъ Carmentae — Antevorta и Postvorta или Prorsa и Porrima. Nona и Decima суть божества, призываемыя при рожденіи на девятомъ или десятомъ мѣсяцѣ, при чемъ Numeria опредѣляетъ точный срокъ (число) рожденія. Далѣе слѣдуютъ Vagitanus, богъ дѣтскаго плача, Rumina (rumma = mamma), богиня кормленія, Strenua и Ossipago, укрѣпляющая кости ребенка, Edusa и Potina, научающія его ѣсть и пить, Cunina, хранящая его въ колыбели, и такъ далѣе до гробовой доски — usque ad decrepiti hominis mortem... ad Neniam deam, quae in funeribus senum cantatur[3]). Въ такихъ божествахъ Узенеръ вмѣстѣ съ Момсеномъ

---

[1]) Сервій къ Энеидѣ II, 141.
[2]) Сервій къ Georg. I, 21.
[3]) August. *de civ. dei* VI, 9. Любопытны брачныя божества, какъ d. Subigus, dea Prema, Pertunda, и Perfica, см. Preller II, 218 сл.

усматриваетъ проявленіе глубокой религіозности римскаго народа, того религіознаго консерватизма, который крѣпко держится основныхъ понятій о божествѣ, не допуская малѣйшаго ихъ затемнѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не видитъ въ такихъ божествахъ спеціальной особенности римской религіи: она только крѣпче другихъ удержала первоначальныя понятія о божествѣ, общія другимъ народамъ — чтобы не сказать всѣмъ народамъ — такъ какъ, по теоріи Узенера, первоначальные боги всѣхъ народовъ суть di certi — Sondergötter — спеціальные или *функціонные* боги, обособленные по своимъ свойствамъ и дѣятельностямъ.

Всякому непредубѣжденному читателю такое положеніе можетъ показаться не только парадоксальнымъ, но очевидно невѣрнымъ. Отъ первобытнаго сознанія нельзя ожидать способности къ абстракціи, но ему также нельзя приписывать ту сложную казуистику, то юридически точное разграниченіе функцій и понятій, какое мы находимъ въ требникахъ римскихъ понтифексовъ. Боги первобытнаго сознанія не суть отвлеченныя олицетворенія. Одухотворяя видимыя явленія, небо, солнце, вѣтеръ, тучи, оно видитъ въ нихъ прежде всего какихъ-то демоновъ оборотней, которые обладаютъ магическими силами и сами подчиняются магіи и заклинаніямъ. Они могутъ по произволу мѣнять свой образъ, превращаться въ другія существа, могутъ вступать въ сношенія съ мертвыми и живыми, наводить и снимать порчу, производить дождь и поднимать бурю, вредить или помогать человѣку какъ могущественные *колдуны*. Стоитъ вспомнить наиболѣе грубые миѳы всевозможныхъ народовъ, въ которыхъ стихійнымъ божествамъ приписываются дѣйствія и поступки, совершенно не объяснимые изъ ихъ спеціальнаго физическаго значенія[1]). Всѣ попытки „натуралистическаго“ объясненія миѳовъ вели къ невѣроятнымъ натяжкамъ даже тамъ, гдѣ въ богахъ дѣйствительно олицетворялись силы природы; и это потому, что богъ, точно такъ же, какъ и миѳъ, опредѣляется прежде всего конкретнымъ *представленіемъ*, а не *понятіемъ* о томъ или другомъ явленіи. Ошибка большинства древнихъ и новыхъ миѳологовъ-философовъ, лингвистовъ, „натуралистовъ“ и другихъ — состояла именно въ извращеніи этого отношенія, что вело къ фальшивой раціонализаціи боговъ и миѳовъ.

---

[1]) Прекрасную характеристику первобытнаго міросозерцанія даетъ Тайлоръ въ своей „Первобытной Культурѣ“ и А. Лангъ въ своемъ трудѣ Myth, cult and religion (1887). См. также Robertson Smith, Lectures on the religion of semites гл. II и III особенно 81—3.

Кромѣ римскихъ индигитаментъ, Узенеръ приводитъ въ доказательство своего тезиса, во-первыхъ, перечень литовскихъ и латышскихъ боговъ (стран. 79—116); во-вторыхъ, святыхъ римско-католическихъ календарей (кончая Diario Romano 1894 г.!) и наконецъ, въ-третьихъ, онъ обращается къ детальному анализу цѣлаго множества явленій греческой религіи.

Одного взгляда на этотъ матеріалъ было бы достаточно, чтобы убѣдиться въ его крайней неполнотѣ и одностороннемъ выборѣ. Во всякомъ случаѣ онъ едва ли носитъ отпечатокъ первобытной древности. Правда, и въ немъ можно найти чрезвычайно архаическія черты, но едва ли тѣ, которыя ищетъ въ нихъ Узенеръ. Его наблюденія чрезвычайно важны и интересны въ области греческой религіи. Мало того, при всей односторонности его теоріи, онъ проливаетъ новый свѣтъ на цѣлыя группы явленій въ области религіи и культа, остававшіяся до сихъ поръ не разгаданными. Но именно потому и слѣдуетъ разобраться въ его матеріалѣ.

Указаніе на римско-католическій календарь 1894 г. (изданный con privilegio pontificio) во всякомъ случаѣ болѣе пикантно, чѣмъ доказательно. Что въ римской церкви нѣкоторые святые были перекрещенными богами или героями, а другіе заступили мѣсто прежнихъ боговъ, — достаточно извѣстный фактъ[1]). Святые распредѣлили между собою функціи боговъ, которыхъ они вытѣснили собою. Св. Георгій сталъ патрономъ скота, св. Анна — покровительницей роженицъ, св. Люція и св. Клара исцѣляютъ отъ глазныхъ болѣзней (officia a nominibus!) и т. д., чтобы не приводить примѣровъ, которые читатель самъ можетъ умножить. Въ Нормандіи есть такіе святые, какъ St. Accroupi, исцѣляющій отъ геморроя (стран. 117)[2]). Уже въ IV вѣкѣ подобнымъ святымъ приносились формальныя жертвоприношенія[3]) — языческій обычай, доселѣ уцѣлѣвшій въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Бретани.

Но не говоря уже объ официальной догматикѣ римской церкви, заключающей въ себѣ иныя представленія о святыхъ, въ самомъ простонародномъ культѣ ихъ мы несомнѣнно находимъ не одни языческія суевѣрія. Функціи святыхъ спеціализированы и разграничены въ дѣйствительности далеко не столь опредѣленно, какъ это дѣлается въ календаряхъ, или точнѣе, на ряду съ тѣми спе-

---

[1]) Ср. любопытное изслѣдованіе Узенера о житіи св. Пелагіи.

[2]) Ср. St.-Foutin и St.-Guerlichon у Dulaure, Culte des divinités génératrices 1825 (2-е изд. 1885), стран. 235 и 240.

[3]) Ср. Gaston Boissier, La fin du paganisme, II, 95 сл. и 124.

ціальными функціями, которыя приписываютъ имъ мѣстныя вѣрованія, каждый святой понимается прежде всего, какъ молитвенникъ Божій, заступникъ, ангелъ Божій. Онъ есть лицо, а не функція, и къ этому лицу можно обращаться и помимо спеціальныхъ случаевъ.

Не болѣе удачнымъ является другой аргументъ Узенера — его ссылка на до сихъ поръ еще весьма туманную область литовскихъ и латышскихъ боговъ, которыхъ онъ пространно перечисляетъ при помощи проф. Сольмсена (стран. 79—115). По признанію почтеннаго изслѣдователя, „первое знакомство съ литовскими преданіями“ именно и освободило его отъ всякихъ сомнѣній въ области миѳологіи (стран. 276), убѣдивъ его въ томъ, что первоначальные боги всѣхъ народовъ однородны съ богами римскихъ индигитаментъ.

Пространный каталогъ литовскихъ божествъ, имѣвшій столь рѣшающее значеніе для Узенера, составляетъ однако не только наименѣе оригинальную, но и наиболѣе слабую часть его замѣчательнаго труда, — и въ этомъ отношеніи его сотрудникъ, проф. Сольмсенъ, какъ спеціалистъ, несомнѣнно заслуживаетъ бо́льшихъ упрековъ, пользуясь безъ должной критики такими недостовѣрными источниками, какъ сочиненія Лазицкаго (De diis Samogitarum, 1580), и показаніями разныхъ ученыхъ іезуитовъ и протестантскихъ миссіонеровъ XVI и XVII вв., изъ которыхъ иные вовсе не знали литовскаго языка и построяли искусственныя системы литовской миѳологіи, нерѣдко сближая по своему литовскихъ боговъ съ римскими[1]).

По свидѣтельству Петра Дуисбургскаго, приводимому самимъ Узенеромъ (стран. 81), „литовцы видѣли боговъ во всѣхъ тваряхъ: въ солнцѣ, лунѣ, звѣздахъ, въ громахъ, птицахъ, четвероногихъ, даже до самого крота; они имѣли священные лѣса, поля и воды, въ которыхъ не позволялось рубить деревьевъ, воздѣлывать землю и ловить рыбы“. Словомъ, въ основаніи литовской религіи лежитъ первобытный пандемонизмъ съ культомъ лѣсовъ и полей[2]). Мы на-

---

[1]) Достоинство этихъ источниковъ критически разобраны въ трудахъ Микуцкаго, Акелевича, Карловича, Мѣржинскаго, которые могли бы быть извѣстны проф. Сольмсену. Ср. Mierzinsky, Mythologiae Lithuanicae Monumenta I, 1892, гдѣ собраны всѣ свидѣтельства о культѣ литовцевъ отъ Тацита до хроники Альберта Бордевика (1298—1301). Второй выпускъ этого труда (1896), разсматривающій свидѣтельства XIV и XV в., особенно Петра Дуисбургскаго, вышелъ послѣ книги Узенера. Ср. Э. Вольтеръ ст. „литовская миѳологія“ въ энц. словарѣ Брокгауза-Ефрона т. XVII, А 1896.

[2]) Ср. Mannhardt, Wald- und Feld-Kulte I т., 1875 (d. Baumcultus bei d. Germanen und ihren Nachbarstämmen).

ходимъ у нихъ слѣды камнепоклонства, звѣропоклонства, огнепоклонства и сильно развитого культа мертвыхъ. Надъ этимъ стихійнымъ анимизмомъ возвышаются однако нѣкоторыя верховныя божества, — прежде всего Перкунъ, котораго чтили и славяне, — врагъ чорта Вельнаса. Повидимому, религія и культъ литовскаго племени слагались постепенно, испытывая на себѣ вліяніе внутреннихъ измѣненій быта (на это указываетъ одно развитіе аграрныхъ культовъ), а также и другихъ религій — христіанской въ особенности. Чтобы разобраться въ этомъ сложномъ цѣломъ при помощи критической разработки источниковъ, едва ли удобенъ пріемъ Узенера, который располагаетъ боговъ въ алфавитномъ порядкѣ безъ всякой попытки опредѣлить ихъ соотношеніе и мѣсто въ религіи и культѣ. Отсюда въ частности получились такіе боги, какъ Apidome — mutati domicilii deus (вм. apideme ограда, огороженный выгонъ) и ʿBezlea — dea vespertina вм. bežleja — темнѣетъ); а въ общемъ является отсутствіе не только всякой системы, но и всякой перспективы, всякаго понятія о литовскихъ религіозныхъ представленіяхъ, которыя могутъ быть выяснены лишь путемъ общаго изученія культа и его значенія въ бытѣ. При алфавитной каталогизаціи религіозныхъ представленій нерѣдко получаются подобные результаты: культъ и самые предметы культа (какъ камни, животныя, растенія и пр.) отступаютъ на второй планъ и за частностями теряется цѣлое[1]). Самъ Узенеръ признаетъ, что „спеціальные боги“ не могли быть *равноцѣнными* даже для первобытнаго сознанія (303): напр. богъ солнца, богъ свѣта, дождя, грозы были важнѣе какого-нибудь мышинаго бога и бога бороны. Замѣтимъ, что случалось иногда и обратное: племенное святилище какого-нибудь мелкаго божка, фетиша или просто священный камень или дерево могли получить большое значеніе, а богъ неба — Уранъ — явиться въ образѣ оскопленнаго, свергнутаго, обезсиленнаго демона.

Но если даже принять каталогъ литовскихъ божествъ въ томъ видѣ, въ какомъ его намъ предлагаютъ, мы найдемъ въ немъ имена боговъ, къ которымъ совершенно не подходитъ объясненіе Узенера: таковы прежде всего всѣ живые и мертвые боги далеко не спеціализированные въ своихъ функціяхъ, но опредѣленные въ своихъ образахъ, — священные камни, деревья, змѣи, огни, души усопшихъ и т. д.

---

[1]) Любопытно, что Перкунъ помѣщается рядомъ съ „богомъ птенцовъ“, а душамъ усопшихъ, *велес'амъ*, посвящается нѣсколько строкъ рядомъ съ богомъ вѣтровъ *Вейопатис'омъ* и волкомъ — *вилкас'омъ*.

IV.

Къ сожалѣнію, распространяясь о совершенно чуждой ему области литовской миѳологіи, Узенеръ ограничивается лишь однимъ упоминаніемъ о томъ явленіи, которое послужило основною схемой для всей его теоріи — я разумѣю боговъ индигитаментъ. Какъ мнѣ кажется, тщательное разсмотрѣніе этихъ загадочныхъ „божествъ“ должно всего болѣе служить къ провѣркѣ теоріи Узенера.

Прежде всего, какъ ни характерны индигитаменты для римской религіи[1]), они далеко не исчерпываютъ собою ея сущности: точно такъ же какъ у литовцевъ и у всѣхъ другихъ народовъ, мы находимъ у римлянъ рядъ божествъ, которыя никакъ не укладываются въ рамку „опредѣленныхъ“ боговъ, спеціализированныхъ по своимъ названіямъ, функціямъ и понятіямъ. Самые Di indigites помѣщаются *на ряду* съ другими, какъ *отдѣльный классъ* боговъ[2]).

Значеніе этихъ божествъ довольно загадочно, и самые термины indiges, indigito, indigitamentum были, повидимому, неясны уже для самихъ римлянъ. По наиболѣе достовѣрному толкованію indigitamentum есть молитвенная формула, посредствомъ которой заклинается божество — *дѣлается* или *призывается* indiges. Самые di indigites, — боги такихъ заклинаній, суть, по древнему о нихъ представленію, отечественные боги, геніи-покровители Рима (di patrii indigites Verg. *georg.* I, 498). Такіе боги были не только въ Римѣ, но и въ Пренестѣ: ibi erant pontifices et dii indigites sicut etiam Romae (Serv. *ad Verg. Aen.* VIII, 698). Отсюда многіе изслѣдователи сближаютъ indiges съ indigena — les indigènes ou dieux locaux (Bouché-Leclerc, Manuel des hist. rom. Paris 1886, 460, 3), при чемъ эти „мѣстные“ боги (*θεοὶ ἐπιχώριοι*) нерѣдко именуются какъ „отцы“ и „матери“ Рима.

Какъ бы то ни было, намъ кажется, что Узенеръ дѣлаетъ двойную ошибку, во-первыхъ, отожествляя indigites съ di certi Варрона, а во-вторыхъ, понимая подъ di certi — боговъ „опредѣленныхъ“ по-своему *значенію* или *функціямъ*. Правда, не одинъ Узенеръ дер-

---

[1]) Какъ замѣчаетъ Преллеръ (Röm. Myth. ed. Jordan, I, 53) имена римскихъ боговъ sind bei den meisten merkwürdig unbestimmt und bloss in allgemeinster Weise prädicativ.

[2]) Ср. Liv. VIII, 9, Iane, Iupiter, Mars pater, Quirinus, Bellona, Lares, Divi novensiles, Divi indigites, Divi quorum est potestas nostrum hostiumque... Если indigites суть мѣстные di patrii, то novensiles или novensides суть боги пришлые (Neunsassen Jordan-Preller I, 102, 2). Поэтому пришлые боги первоначально не входятъ въ древнѣйшіе списки индигитаментъ (напр. Аполлонъ см. Arnob. II, 73 Jordan-Preller I, 134).

жится такого мнѣнія[1]). Но едва ли оно находитъ себѣ достаточное основаніе. Какъ извѣстно, Варронъ дѣлилъ всѣхъ боговъ на три класса: *di selecti*, *certi* и *incerti*. Di certi суть боги ab initio certi et sempiterni, dii proprii или perpetui, — вѣчные боги, божества которыхъ *несомнѣнно:* это боги пользующіеся опредѣленнымъ, установленнымъ культомъ; di incerti суть миѳическія существа или полубоги — сомнительные боги, культъ которыхъ пришелъ въ упадокъ; di selecti — главныя божества римскаго государства. Преллеръ думаетъ, что эта искусственная классификація соотвѣтствуетъ троякому дѣленію религіи у Варрона — на философскую или „физическую“ (которой соотвѣтствуютъ di selecti), гражданскую (genus civile, quo pupuli utuntur) и миѳическую (genus mythicon, quo maxime utuntur poetae). Сообразно своей философіи, Варронъ объяснилъ аллегорически существо главныхъ боговъ римскаго культа — ex naturali theologia — въ смыслѣ стоическаго натурализма, какъ олицетворенія стихійныхъ началъ природы. Другіе боги, не поддававшіеся такому объясненію, суть боги, имѣющіе отношеніе къ опредѣленнымъ дѣятельностямъ человѣка: pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse: hos Varro certos deos nominat. Такимъ образомъ объясняется, почему Neptunus, Vulcanus, Luna и т. п. божества не попадаютъ въ разрядъ di certi, хотя по своему понятію и положенію въ культѣ они не менѣе „опредѣленны“, чѣмъ любыя божества, относимыя Варрономъ къ „гражданской части“ — genus civile: Нептунъ, Вулканъ, Луна — относятся къ естественному богословію (genus physicon), между тѣмъ какъ другіе di certi столь же вѣчные, какъ и первые, суть dei ad ipsum hominem... vel ad ea quae sunt hominis pertinentes[2]). Что классификація эта искусственна — врядъ ли нуждается въ доказательствѣ: не даромъ такіе боги, какъ Юпитеръ, Сатурнъ, Янусъ, попадаютъ въ обѣ категоріи[3]). Во всякомъ случаѣ терминъ *certus* означаетъ просто подлиннаго, признаннаго бога и врядъ ли имѣетъ у Варрона то значеніе, которое даетъ ему Узенеръ.

Еще большую неправильность допускаетъ Узенеръ, отожествляя deos certos — въ своемъ смыслѣ — съ богами индигитаментъ. Варронъ дѣйствительно пользовался индигитаментами въ тѣхъ книгахъ,

---

[1]) Напримѣръ Ambrosch (über die Religionsbücher d. Römer), на котораго ссылается Узенеръ. Весьма полное и обстоятельное собраніе матеріала и разборъ различныхъ мнѣній относительно индигитаментъ можно найти у Peter'a въ „Лексиконѣ“ Рошера (indigitamenta).

[2]) Ср. Serv. *ad. Verg. Aen.* II, 141 и August *de civ. dei* VI, 9.

[3]) На это обращаетъ вниманіе уже Августинъ, ib. VII, 2.

гдѣ онъ разсматриваетъ deos certos, относимыхъ имъ къ genus civile; но индигитаменты послужили ему лишь матеріаломъ, и въ тѣхъ спискахъ божественныхъ именъ, которыя приводятъ по Варрону Августинъ, Тертулліанъ и Арнобій, слѣдуетъ видѣть не выдержки изъ самихъ индигитаментъ, а группы божествъ, искусственно составленныхъ самимъ Варрономъ, частью на основаніи индигитаментъ частью на основаніи другихъ данныхъ[1]).

Это обстоятельство недостаточно принимается въ расчетъ, и отсюда вытекаютъ многія ошибочныя представленія объ индигитаментахъ: ихъ заклинанія обращаются далеко не къ однимъ di certi — какъ въ смыслѣ Варрона, такъ и въ смыслѣ Узенера. Въ нихъ призывались и di selecti, какъ напр. Сатурнъ, Юпи, теръ, Янусъ, Tellus, Церера, а можетъ быть даже и di incerti-di minuti, obsurissimi, — всевозможныя мѣстныя римскія божества, сообразно требованіямъ культа, а не какой-либо богословской системы.

Итакъ, di certi и di indigites безусловно не покрываютъ другъ друга. Въ чемъ же состоитъ особенность боговъ индигитаментъ? По мнѣнію Peter'a, характерное свойство индигитаціи состоитъ въ „созданіи“ божества, которое вовсе не существуетъ внѣ даннаго заклинанія (168, 58): неопредѣленное божество на минуту получаетъ опредѣленный образъ[2]). Многіе боги индигитаментъ дѣйствительно носятъ такой характеръ. Но во-первыхъ, „индигитируются“ многіе боги, пользующіеся публичнымъ культомъ, — di selecti и di certi (опредѣляемые какъ ab initio certi). Во-вторыхъ, самые di indigites существовали далеко не въ однихъ требникахъ и пользовались культомъ, какъ боги помѣстные (dei locorum), лѣсные, полевые (di agrestes)[3]) или рѣчные боги. Таковъ напр. богъ рѣки Нумиція — Aeneas indiges (изъ divus pater indiges, обратившійся въ Iuppiter indiges); такова нимфа Эгерія[4]); таковъ Aius Locutius — демонъ, голосъ котораго возвѣстилъ нашествіе галловъ

---

[1]) Ср. Peter у Рошера, стран. 169.

[2]) Peter въ Roscher's Lex 168, 5; ср. Reifferscheid (ib. 132, 39 indigito) = ich mache, schaffe einen Indiges.

[3]) О dii agrestes и dii locorum ср. Peter 145/6 и passim. Изъ лѣсныхъ боговъ назову Nemestrinus'a (ib. 207); ср. 188—190.

[4]) C. Preller-Jordan II, 209 и 124; также Wissowa у Рошера I, 1216. Какъ мнѣ кажется, и другія рѣчныя божества могли относиться къ indigites, напр. нимфа Iuturna (Pr. II, 188; ср. Wissowa у Rosch. Lex. 762), чтимая вмѣстѣ съ Карментами (Pr. I, 405) и цѣлый рядъ божественныхъ именъ, связанныхъ съ Тибромъ; ср. Peter 156, 52. Объ Aeneas indiges см. Peter. 133 и Roscher II, 645.

незадолго до ихъ приближенія[1]). Въ-третьихъ, слѣдуетъ замѣтить, что *эпитеты* большинства римскихъ божествъ, чрезвычайно прозрачные и опредѣленные по своему понятію, вполнѣ *однородны* съ формулами индигитаментъ (напр. Iuppiter Adventus, defensor, pluvialis, frugifer, Lucetius и т. д.); мало того, нерѣдко самыя имена индигитаментъ выступаютъ въ качествѣ эпитетовъ боговъ, напр. Iupiter *Ruminus*, Iuno *Fluvonia*, Iuno *Lucina*, *Mena*, *Ossipago*, *Ro(u)mina*, *Juga*, *Cinxia*, *Domiduca* и т. д.

По мнѣнію Узенера, чуть ли не всѣ божественные эпитеты происходятъ отъ первоначальныхъ „спеціальныхъ“ боговъ — di certi (въ его смыслѣ), названія и функціи которыхъ узурпируются „личными“ богами по мѣрѣ ихъ развитія. Мы думаемъ наоборотъ, что въ началѣ субъектъ, которому приписывались тѣ или другія божественныя функціи, таинственный *numen*, стоящій за ними, далеко не исчерпывался ими, оставаясь *неопредѣленнымъ*. Культъ Юноны-Луцины, напр., былъ однимъ изъ древнѣйшихъ римскихъ или италійскихъ культовъ, точно такъ же какъ культъ Iup. Ruminus'a, рядомъ съ которымъ помѣщалась Diva (mater) Rumina — два пастушескія божества, повидимому болѣе древнія, чѣмъ самый Римъ. Какъ мы знаемъ уже, Юпитеръ означалъ то же, что divus pater , а Iuno — diva mater, откуда цѣлый рядъ отечественныхъ divi patres и matres могъ легко образовать изъ себя столькихъ помѣстныхъ Юпитеровъ и Юнонъ. Ибо если Юнона прямо служила нарицательнымъ именемъ для женскаго генія, то, повидимому, divus pater или Юпитеръ могъ служить такимъ же нарицательнымъ для мужского генія (другой примѣръ d. p. indiges — или I. indiges). Такимъ образомъ за формулами индигитаментъ стояли различные мѣстные геніи. Индигитаменты заключали въ себѣ не списки какихъ-либо особыхъ спеціальныхъ боговъ, а особыя заклинательныя формулы[2]), какъ для извѣстныхъ, такъ и для невѣдомыхъ боговъ, для именитыхъ боговъ римскаго культа и для безыменныхъ indigites, имена которыхъ либо вовсе были неизвѣстны, либо составляли государственную тайну, хранимую понтифексами, — dii quorum nonima vulgari non licet.

---

[1]) Cic. *de div.* I, 45, 101; Liv. V, 32, 6; 52, 11; Plut. *Camill.* 14, 30 и *de fort. rom.* 5. Послѣ погрома ему поставили жертвенникъ на via nova близъ храма Весты. Въ мѣстности, гдѣ, по предположенію, пролегала via nova, былъ найденъ жертвенникъ, посвященный s e i d e o sei deivae, какъ думаютъ, въ честь Айя Локуція. Плутархъ удачно переводитъ названіе этого numen'a — *φήμη καὶ κλῆδων*. Ср. съ этимъ демономъ Rediculus Tutanus у Peter'a 218. Ср. также sacellum Naeniae deae *Marquardt* III, 15, 6.

[2]) Напр. см. Макробія I, 12, 21 о Майѣ: Auctor est Cornelius Labeo, — hanc eandem Bonam (deam) Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigi-

Первоначально ни di selecti, ни мѣстные демоны не могли имѣть столь опредѣленный характеръ и столь спеціализированныя функціи, какъ тѣ, которыя они получаютъ въ заклинаніяхъ понтифексовъ, или въ сочиненіяхъ древнихъ и новыхъ археологовъ. Это не мѣшало имъ вмѣшиваться ежеминутно въ жизнь человѣка, который чувствовалъ себя всецѣло въ ихъ власти. Вступая въ общеніе съ этимъ таинственнымъ міромъ духовъ, онъ самъ не зналъ въ сущности природу тѣхъ силъ, къ которымъ онъ обращался, не зналъ ихъ имени, ихъ пола, ихъ званія. А между тѣмъ при заклинаніи важно призвать именно тѣхъ боговъ, свойства и дѣятельность которыхъ имѣютъ прямое отношеніе къ каждому данному случаю, къ тѣмъ или другимъ дѣятельностямъ или событіямъ въ жизни человѣка. И римлянинъ въ ритуалѣ своихъ спеціальныхъ молитвословій находилъ для этого весьма удобное средство: не опредѣляя въ точности лица, къ которому онъ обращался, иногда даже не называя боговъ по имени, онъ просто призывалъ боговъ въ качествѣ мѣстныхъ, туземныхъ покровителей, имѣющихъ отношеніе къ его дѣлу. Кто были Nithya, Lucina — Діана или Юнона, кто были Ossipago, Ruminus и Rumina, Aius Locutius — богъ ли, богиня ли, sive mas sive femina, — совершенно безразлично. Относятся ли такія имена къ одному, ко многимъ или безчисленнымъ божествамъ, къ di selecti, къ мѣстнымъ геніямъ или духамъ, — безразлично опять. Важно только, чтобы въ молитвѣ было призвано именно то божество, которое нужно, и такъ, какъ нужно. Самъ по себѣ міръ духовъ совершенно неизвѣстенъ человѣку, чуждъ ему, какъ тайна, и вѣра его дробится между многими богами, которыхъ онъ боится оскорбить и прогнѣвать. Поэтому безопаснѣе всего, кромѣ извѣстныхъ боговъ, умилостивить и другихъ, могущихъ помочь или повредить человѣку, чтобы не обойти никого. Не мѣшало иногда польстить неизвѣстному божеству, повысивъ его въ рангѣ, давъ ему титулъ божественнаго отца или матери или титулъ другого бога, съ нѣкоторой неопредѣленной оговоркой (sive quo alio nomine te appellari volueris)[1]). Самыхъ высшихъ, именитыхъ боговъ было

---

tari; или тамъ же 17, 5: virgines Vestales ita indigitant: Apollo Medice, Apollo Paean (см. Preller, I, 135). См. другіе примѣры у Marquardt, Röm. Staatsverw. III, 18. Zuerst nämlich ist das indigitiren seinem Begriffe nach eine Art des Gebetes, in welcher man einen oder mehrere Götter nicht in Allgemeinen sondern mit Bezeichnung derjenigen Eigenschaften anrief, von welchen man Hülfe erwartete.

[1]) Ср. напр. обращеніе Горація къ Діанѣ въ *carmen saec.*, v. 13 Nithya... sive tu Lucina probas vocari, seu Genitalis. По свидѣтельству Сервія (*ad Verg. Aen.* II, 351) in Capitolio fuit clipeus consecratus cui inscriptum erat: Genio

безопаснѣе призывать неопредѣленнымъ титуломъ или эпитетомъ чѣмъ по имени, неправильное употребленіе котораго могло оскорбить боговъ и навлечь бѣду. Поэтому римлянинъ со всею юридической точностью развиваетъ въ своихъ заклинаніяхъ рядъ новыхъ божественныхъ эпитетовъ на всѣ случаи жизни, въ твердой увѣренности, что на эти эпитеты откликнутся именно тѣ тайныя силы (numina или potestates), помощь которыхъ требуется[1]).

Такимъ образомъ indigitamenta характеризуютъ собою не столько римскихъ боговъ, сколько римскій ритуалъ и римскую религіозность. Божественный міръ представлялся прежде всего тайной, а не совокупностью „прозрачныхъ, ясно очерченныхъ и формулированныхъ понятій“. При всей опредѣленности ритуала и заклинательныхъ формулъ, римскіе боги являлись не болѣе, а скорѣе менѣе опредѣленными или извѣстными, чѣмъ напр. въ греческой религіи.

Впрочемъ, и въ Греціи мы находимъ множество явленій, аналогичныхъ только что разсмотрѣннымъ и указывающихъ на общую черту древней религіозности — на вѣру въ множество тайныхъ, невѣдомыхъ силъ, съ которыми человѣкъ стремится вступить въ общеніе путемъ особаго рода ритуальныхъ формъ, подобныхъ римской индигитаціи. Едва ли не главная заслуга работы Узенера состоитъ въ открытіи *множества неопредѣленныхъ божествъ подъ опредѣленными наименованіями* — въ греческой религіи. Таковъ напр. богъ-врачъ или герой-врачъ (der göttliche Arzt 147—172): „врачъ“, „цѣлитель“, „отвратитель золъ“, „спаситель“, „очиститель“ *(Παιάν)* и т. д. служатъ, съ одной стороны, эпитетами многихъ извѣстныхъ божествъ (напр. Аполлона или Посейдона); съ другой стороны, эти же нарицанія служатъ обозначеніями самостоятельныхъ „невѣдомыхъ боговъ“, которымъ воздвигались спеціальные жертвенники и святилища. То же слѣдуетъ

---

urbis Romae sive mas sive foemina, et pontifices ita precabantur: Iuppiter Optime Maxime sive quo alio nomine te apellari volueris. У грековъ не мало аналогичныхъ примѣровъ (напр. *Ζεύς, ὅς τις ποτ' ἐστίν* у Aesch. *Agam.* 160). Извѣстны другія формулы — quisquis es — sive alio nomine fas est nominare, quem ego me sentio dicere — seive ea alio nomine est (формула девоціи см. статью inferi Steuding'a у Pomera 255 и Preller-Iordan I, 62). Гелій даетъ правильное объясненіе формулы s. deo s. deae, употреблявшейся ex decreto pontificum (*Noct. Att.* II, 28): veteres romani... dei nomen ita uti solet... statuere et edicere quiescebant, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. Этой же цѣли отвѣчали такія формулы, какъ обращенія къ геніямъ — какихъ-либо боговъ (genio Iovis, Martis и т. д.).

[1]) Послѣ призванія спеціальныхъ божествъ ad eam rem de qua agebatur призывались generaliter или confuse всѣ прочіе боги — dique deaeque omnes ср. Preller I, 63.

сказать и объ именованіяхъ различныхъ „боговъ-хранителей“ (Stadterhaltende Götter 172—177), которыя также употребляются, то какъ имена невѣдомыхъ боговъ, то какъ эпитеты боговъ извѣстныхъ. Мы не можемъ останавливаться на детальномъ разборѣ примѣровъ Узенера, которые съ новой стороны освѣщаютъ намъ темный хаосъ невѣдомыхъ боговъ греческаго политеизма. Особенно интереснымъ показалось намъ изслѣдованіе „человѣческихъ именъ собственныхъ“ (349—64), за которыми несомнѣнно стоятъ „особыя“ наименованія боговъ, чтимыхъ въ родовыхъ культахъ. Напрасно только Узенеръ не принимаетъ при этомъ въ расчетъ слѣды первобытнаго тотемизма (напр. въ нѣкоторыхъ аттическихъ генеалогіяхъ).

Узенеръ посвящаетъ также особое изслѣдованіе „мгновеннымъ богамъ“ (Augenblicksgötter 279—301) грековъ, римлянъ и другихъ народовъ. Сюда относятся отдѣльные боги индигитаментъ, отдѣльные предметы, пользующіеся временной святостью (напр. первый и послѣдній снопъ), олицетворенія мгновенныхъ или вообще преходящихъ явленій (молніи, времена года, мѣсяцы, иногда даже солнца и луны во множ. числѣ). Таковы также геніи и демоническія силы, которыя проявляются въ отдѣльныя мгновенія человѣческой жизни внутри его духа, — олицетворенія его страстей и судебъ — эроты, купидоны, Венеры (Cattullus 3, 1 lugete o Veneres Cupidinesque), побѣды *(νίκαι)* и т. д.

Оставляя тѣ случаи, гдѣ мы имѣемъ простыя олицетворенія, мы находимъ въ этихъ фактахъ полное подтвержденіе нашего взгляда: случайны не боги, а ихъ названія; мгновенны не демоническія существа, а ихъ проявленія, ихъ встрѣчи съ человѣкомъ. Существо боговъ ему невѣдомо, имена большею частью неизвѣстны; узнать собственное имя бога — значитъ вступить съ нимъ въ интимную связь, быть посвященнымъ въ его тайну. Достаточно поэтому на худой конецъ найти хотя бы такое названіе, на которое надлежащій богъ могъ бы откликнуться. Этого-то Узенеръ и не сознаетъ въ достаточной степени: если въ индигитаціи мы находимъ одинъ изъ характерныхъ и общераспространенныхъ теургическихъ пріемовъ заклинанія посредствомъ спеціальнаго наименованія, то такое именованіе не всегда указываетъ на опредѣленную функцію: оно можетъ заключать въ себѣ эвфемизмъ или почетный титулъ, возводя мѣстнаго генія въ санъ верховнаго божества; оно можетъ обозначать бога, какъ владыку данной мѣстности — словомъ, оно можетъ измѣняться сообразно требованіямъ религіознаго эти-

E. v. Hartmann. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie.

Phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte. Leipzig 1889.

Это небольшое сочиненіе (127 стран.), написанное въ замѣчательно ясной и общедоступной формѣ, принадлежитъ къ самымъ блестящимъ и остроумнымъ критическимъ изслѣдованіямъ высоко даровитаго мыслителя. Гартманъ задается цѣлью разсмотрѣть всѣ возможныя точки зрѣнія относительно проблемы познанія, но, строго говоря, его изслѣдованіе захватываетъ лишь часть этого многосложнаго вопроса — споръ между идеализмомъ и реализмомъ. Авторъ начинаетъ съ „наивнаго реализма“, ходячаго представленія простыхъ смертныхъ, которые думаютъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ намъ являются, какъ мы ихъ непосредственно воспринимаемъ, — воззрѣніе, которое опровергается какъ физикой (стран. 16) и физіологіей органовъ чувствъ (24), такъ и философскимъ разсужденіемъ, доказывающимъ „субъективную идеальность всего содержанія нашего сознанія“ (35—40). Затѣмъ разсматривается „трансцендентальный идеализмъ“ въ его различныхъ формахъ — образцовый разборъ, обличающій съ большою силой полную несостоятельность этой точки зрѣнія. По мнѣнію Гартмана, есть только одинъ послѣдовательный идеализмъ — *нелѣпый* идеализмъ, который не признаетъ ничего внѣ сознанія, не допускаетъ внѣ его пространства, времени, причинности, никакой реальности, никакихъ вещей и существъ. Всякій другой идеализмъ непослѣдователенъ, заключая въ себѣ постороннія реалистическія примѣси. Такъ, если я допускаю реальность сознающихъ, чувствующихъ существъ внѣ моего сознанія въ нисходящемъ или восходящемъ порядкѣ сознательности, мой идеализмъ уже непослѣдователенъ, не безусловенъ. Въ своемъ раннемъ сочиненіи („Критическое обоснованіе трансцендентальнаго реализма“) Гартманъ пытался доказать, что всякая примѣсь идеализма приводитъ послѣдовательнаго мыслителя къ абсурду абсолютнаго иллюзіонизма. Здѣсь, наоборотъ, онъ доказываетъ, что всякій идеалистъ, чтобъ избѣжать этого абсурда, — вынужденъ быть непослѣдовательнымъ. Но такая непослѣдовательность есть лишь постепенное приближеніе къ „трансцендентальному реализму“. Гартманъ указываетъ четыре ступени „непослѣдовательнаго идеализма“ (70): *во-первыхъ*, признаніе никому ненужныхъ „вещей въ себѣ“ внѣ пространства и времени и безъ причинной связи съ явленіями; *во-вторыхъ*, признаніе

въ ихъ свиту, въ ихъ дѣтей или домочадцевъ, ихъ побѣжденныхъ соперниковъ. Они зажили деревенской жизнью въ качествѣ мелкопомѣстныхъ божковъ, или же образовали изъ себя полубоговъ-героевъ, въ которыхъ Узенеръ видитъ не реальныхъ, а вымышленныхъ предковъ, не усопшихъ людей, а старыхъ „спеціальныхъ“ боговъ (ehemalige Sondergötter), продолжающихъ пользоваться божескими почестями въ различныхъ помѣстныхъ культахъ (242—273).

Напрасно только Узенеръ игнорируетъ хтоническую сторону культа героевъ. Изъ того, что теорія Спенсера „внесла путаницу въ головы спеціалистовъ“ (стран. 254), объясняя всю религію изъ культа мертвыхъ, еще не вытекаетъ, чтобы слѣдовало игнорировать такой культъ тамъ, гдѣ мы его въ дѣйствительности находимъ. Субъектомъ той или другой функціи, а слѣд. и носителемъ соотвѣтственнаго имени могъ быть неопредѣленный духъ вообще — не только богъ, но и покойникъ. И по мѣрѣ того, какъ развивался въ Греціи культъ героевъ, они могли узурпировать функціи, а слѣд. и эпитеты не только мелкихъ, но и крупныхъ боговъ, что въ дѣйствительности и случилось и въ религіи, и въ миѳологіи. Среди греческихъ героевъ мы находимъ и несомнѣнныхъ людей, и несомнѣнныхъ боговъ, и миѳологическіе образы сомнительнаго происхожденія: но, по особенностямъ своего культа и по своему представленію, всѣ они — живые, божественные мертвецы. Здѣсь опять-таки мы убѣждаемся въ той повидимому простой истинѣ, что по имени божества, какъ бы точно ни означало оно ту или другую функцію, еще нельзя составить себѣ *понятія* или представленія о его существѣ.

V.

Чтобы уяснить себѣ окончательно теорію Узенера объ образованіи религіозныхъ понятій, мы должны разсмотрѣть, что собственно разумѣетъ онъ подъ „личными богами“, и какъ мыслитъ онъ ихъ происхожденіе и развитіе. Личные боги суть индивидуальныя существа, обладающія собственными именами и множествомъ функцій. И Узенеръ противополагаетъ ихъ „спеціальнымъ богамъ“, имѣющимъ лишь нарицательныя имена и опредѣляющихся какою-либо одною функціей.

„Условіе для возникновенія личныхъ боговъ есть процессъ въ исторіи языка — ein sprachgeschichtlicher Vorgang. По мѣрѣ того какъ наименованіе какого-либо значительнаго спеціальнаго бога теряетъ свою связь съ живою сокровищницей языка или дѣлается непонятнымъ — вслѣдствіе звукового измѣненія или вымиранія

соотвѣтственнаго корня, это наименованіе превращается въ собственное (изъ нарицательнаго). И лишь тогда, когда оно закрѣплено въ имени собственномъ, понятіе божества получаетъ способность и стремленіе къ полученію личныхъ чертъ въ миѳѣ и культѣ, въ поэзіи и въ искусствѣ. Но поскольку связанное въ собственномъ имени понятіе имѣетъ свою особую жизнь, постоянно навязываясь человѣку, оно невольно *обновляется*, такъ возникаютъ новые спеціальные боги, которые призваны замѣнить собою наименованія, обратившіяся въ собственныя имена" (316). Такъ, Аполлонъ (котораго Узенеръ производитъ отъ *ἀπέλλων*, *ἄπ(π)ελος*, *ἀπο-πελjος*; ср. лат. pellere) — богъ отгонитель, отвратитель, дѣлается собственнымъ именемъ одного бога; но понятіе божественной функціи обновляется въ нарицательныхъ наименованіяхъ *Ἀλεξίκακος*, *Ἀποτρόπαιος* (въ нѣкоторыхъ случаяхъ — эпитеты Аполлона или иныхъ „личныхъ" боговъ, въ другихъ — наименованія особыхъ „спеціальныхъ" или функціонныхъ божествъ) (стран. 312).

Съ этой точки зрѣнія образованіе собственныхъ именъ обусловливается, повидимому, простымъ забвеніемъ ихъ первоначальнаго смысла. Но Узенеръ неожиданно замѣчаетъ, что обособленіе личныхъ божествъ изъ среды множества неопредѣленныхъ Sondergötter указываетъ положительный духовный прогрессъ отъ частныхъ представленій къ высшимъ и болѣе широкимъ понятіямъ (316—17): „какъ только какой-либо богъ дѣлается личнымъ черезъ посредство имени собственнаго (sic), онъ привлекаетъ сродныя частныя понятія спеціальныхъ боговъ въ сферу своей мощи. Эти боги стираются и вымираютъ, если они не имѣютъ особаго значенія. Если они поважнѣе, то они продолжаютъ жить, въ эпитетахъ личныхъ божествъ, или же они вступаютъ въ свиту послѣднихъ, какъ подчиненныя существа". Такой процессъ образованія личныхъ боговъ ведетъ къ объединенію религіозныхъ представленій, и ему соотвѣтствуетъ процессъ абстракціи, постепеннаго обобщенія понятій.

Это верхъ чисто номиналистическаго объясненія сложнаго процесса религіозной исторіи, — объясненіе, которое представляется намъ ошибочнымъ отъ начала до конца. Прежде всего, если даже видѣть въ образованіи „личныхъ боговъ" (въ отличіе отъ демоновъ) — простое явленіе языка, то нельзя давать ему того истолкованія, которое предлагаетъ Узенеръ. Въ самомъ дѣлѣ, если собственное имя образуется изъ нарицательнаго лишь тогда, когда оно теряетъ свой смыслъ, когда оно перестаетъ быть прозрачнымъ или понятнымъ, то какимъ образомъ можетъ оно

служить какому-либо обобщенію „сродныхъ понятій“? Съ другой стороны, если оно служитъ объединенію цѣлой группы религіозныхъ представленій и понятій, которыя заключаются въ немъ, какъ частное въ общемъ, то какимъ образомъ можетъ оно служить въ качествѣ имени собственнаго? На самомъ дѣлѣ, разсматривая эпитеты какого-либо божества, — напр. того же Аполлона, — мы находимъ ихъ, во-первыхъ, весьма разнородными и, во-вторыхъ, мы находимъ, что многіе изъ этихъ эпитетовъ общи ему съ другими, извѣстными и „невѣдомыми“ богами (напр. вышеприведенные *ἰατρός, ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος*). Этого мало: мы несомнѣнно знаемъ, что имя Аполлона (точно такъ же, какъ и имя его сестры Артемиды или его отца — Зевса) прилагалось къ различнымъ богамъ; стало-быть не имя обусловливало собою объединеніе религіозныхъ представленій. И если даже исключительное присвоеніе какого-либо имени одному опредѣленному богу свидѣтельствуетъ о совершившемся объединеніи представленій, то объясненіе такого явленія слѣдуетъ искать не въ исторіи языка, а въ исторіи культа даннаго бога, въ нашемъ случаѣ напр. — въ исторіи культа Аполлона дельфійскаго.

Если мы знаемъ въ древней исторіи „личнаго Бога“, имѣвшаго собственное имя, Ему одному принадлежавшее, такъ это былъ Ягве — Богъ Израиля. Самыя нарицательныя, обозначавшія Его, употреблялись изъ сугубаго благоговѣнія передъ этимъ святымъ неизрекаемымъ именемъ. И тѣмъ не менѣе, одного имени оказалось недостаточно для того, чтобы культъ Ягве не выродился въ культъ помѣстныхъ баалим·овъ. Потребовалась реформа и объединеніе культа, насильственное разрушеніе всѣхъ помѣстныхъ святилищъ и сосредоточіе всего богослуженія въ одномъ національномъ святилищѣ: одинъ храмъ — одинъ Богъ.

Узенеръ не утверждаетъ, правда, чтобы развитіе „личныхъ“ боговъ заключалось въ одномъ созданіи собственныхъ именъ; по его мнѣнію, оно лишь начинается съ образованія собственныхъ именъ (стран. 330). Но развѣ не служатъ той же цѣли видимые опредѣленные предметы культа, культъ идоловъ, культъ предковъ, организація культа вообще? Возвратимся однако къ языку и спросимъ себя, гдѣ слѣдуетъ искать границы между именами собственными и нарицательными? На первобытной ступени умственнаго развитія, гдѣ нѣтъ отвлеченныхъ понятій, не можетъ быть и строгаго формальнаго разграниченія между такими именами. Узенеръ свысока упоминаетъ о теоріи тотемизма: позволительно спросить

однако, есть ли священное имя тотема собственное или нарицательное? Не представляетъ ли оно собою крайне типическое соединеніе того и другого, характерное для той ступени родового быта, на какой оно встрѣчается? Но и на болѣе поздней ступени развѣ не служатъ нарицательныя или прилагательныя въ качествѣ именъ собственныхъ и наоборотъ — имена, принимаемыя за собственныя — въ качествѣ нарицательныхъ? Не таковы ли Юноны, Юпитеры, Зевсы, Артемиды и т. д.? Поэтому-то собственныя имена такъ часто замѣняются сложными сочетаніями нѣсколькихъ именъ[1]).

Характеръ собственнаго имени первоначально дается какому-либо названію или словесному знаку не въ силу какихъ-либо внѣшнихъ формальныхъ особенностей, отличающихъ его отъ нарицательныхъ именъ, а въ силу его спеціальнаго логическаго отношенія къ обозначаемому субъекту: оно выражаетъ собою не качество, не дѣйствіе, а какъ бы самое его существо (*ὅ τι οὐκ ἐνδέχεται ἓν τινι εἶναι ἢ κατά τινος λέγεσθαι*). Отсюда магическая сила такого „великаго“ имени и тайна, которою оно окружено. Индивидуальность божественнаго существа очевидно стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, независимо отъ того, знаю ли я его имя или нѣтъ, или просто умалчиваю его. Обращаясь какъ бы ощупью къ невѣдомому богу-хранителю, врачу, очистителю, человѣкъ представляетъ себѣ такую же духовную личность, какъ и тамъ, гдѣ онъ призываетъ Аполлона или Эскулапа: разница въ обоихъ представленіяхъ состоитъ лишь въ *степени* опредѣленности, которая достигается вполнѣ развѣ только въ поэзіи или пластикѣ. Слѣдовало выяснить прежде всего, какъ представлялась личность боговъ и демоновъ первобытнымъ сознаніемъ. А этого то Узенеръ и не попытался сдѣлать. Терминъ „личный богъ“ заключаетъ въ себѣ плеоназмъ и неточность, поскольку онъ заставляетъ насъ предполагать безличныхъ боговъ и безличныя функціи. Въ чемъ же состоитъ главная особенность собственныхъ именъ въ религіи и каково ихъ происхожденіе? Не думаю, чтобы этотъ вопросъ можно было рѣшить при помощи одной лингвистики. Боги существуютъ въ культѣ, а не въ словаряхъ. Поэтому нужно прежде всего разсмотрѣть, какое религіозное значеніе приписывалось собственному имени въ культѣ древнихъ и первобытныхъ народовъ, какими церемоніями сопровождался и доселѣ сопровождается обрядъ, въ которомъ дается имя человѣку: въ нихъ

[1]) Аполлонъ, Артемида, Зевсъ и т. д. были собственными именами въ эпосѣ, въ литературѣ; въ дѣйствительномъ культѣ, обыкновенно, божества обозначались болѣе опредѣленными и сложными формулами.

выражается идея посвященія, пріобщенія къ первому божественному носителю этого имени — видимому или невидимому божеству. Имя есть посредствующее, магическое звено между человѣкомъ и міромъ духовъ.

Собственное имя бога выражаетъ *опредѣленную*, извѣстную намъ личность, съ которой существуютъ опредѣленныя религіозныя отношенія, религіозный союзъ: богъ, имѣющій такое имя, есть богъ такого союза, богъ даннаго организованнаго культа. И какъ организованное общество есть условіе развитія личности, такъ организованный соціальный культъ есть условіе развитія боговъ, ихъ дифференціаціи изъ темнаго хаоса демоновъ. Знать подлинное „святое имя“ бога, съ которымъ магически связана самая субстанція его, есть живая потребность религіознаго сознанія. Боги сообщаютъ свои тайныя имена жрецамъ и пророкамъ, и тѣ посвящаютъ лишь нѣкоторыхъ избранныхъ въ тайну боговъ, ревниво охраняя ее отъ враговъ государства, чтобы сохранить исключительную связь съ своими богами. Такъ, мы знаемъ, что многія греческія божества имѣли тайныя имена, которыя сообщались только посвященнымъ въ ихъ таинства: въ этомъ состоялъ „секретъ“ мистерій[1]). Имя собственное есть тайное имя бога — иногда какъ бы упостась его существа: „не пріемли имени Господа твоего всуе“ было общей религіозною заповѣдью древнихъ. Богъ, имѣющій собственное имя, имѣетъ и собственный культъ: онъ — союзникъ человѣка въ мірѣ духовъ, его отецъ, глава его рода, князь его племени, владыка его земли.

Образованіе именъ собственныхъ есть несомнѣнно процессъ въ исторіи языка. Но это процессъ настолько сложный, что онъ едва ли можетъ быть сведенъ къ одному лингвистическому закону.

По мнѣнію Узенера, божественныя имена собственныя образуются изъ обветшалыхъ корней или формъ именъ нарицательныхъ: но вѣдь измѣненіе и обновленіе формъ совершалось непрерывно, а извѣстныя намъ собственныя имена образуются, едва ли не всѣ, лишь послѣ раздѣленія индо-европейцевъ. Стало-быть, языкъ самъ по себѣ еще тутъ ни при чемъ: пока не различаются опредѣлен-

---

[1]) Такъ, Аѳинагоръ (*libellus pro christ.* ed. Schwartz, 1891) сообщаетъ намъ „тайное“ имя Аѳины — *Ἀθηλᾶ* (19, 9 и 22, 21). То же самое наблюдается повсемѣстно. Ср. Lobeck Aglaophamus I, p. 278 и Serv. *ad. Aen.* 2, 351: et iure Pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appelarentur *ne exaugurari possint*. Ср. Oldenberg, die Religion d. Veda. 480, 515, 578 или Sayce, Hibbert Lectures о религіи древнихъ вавилонянъ стран. 3 и 302—5 о магической силѣ тайныхъ именъ боговъ.

ныя божественныя личности, языкъ не чувствуетъ нужды создавать собственныя имена изъ своихъ обветшалыхъ отбросовъ. А когда является такая потребность — языкъ удовлетворяетъ ей самыми различными путями. Наиболѣе простой способъ дѣйствительно состоитъ въ фиксаціи, неподвижномъ закрѣпленіи какого-либо одного нарицательнаго за однимъ опредѣленнымъ существомъ. Такое нарицательное можетъ терять свою прозрачность съ теченіемъ времени, но можетъ и сохранять ее: нарицательное имя можетъ служить въ качествѣ собственнаго. Другой способъ состоитъ въ образованіи сложныхъ именъ, иногда даже въ сочетаніи именъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ на помощь языку является консерватизмъ культа и ритуала, закрѣпляющаго его формулы. Наконецъ, важнѣйшій матеріалъ для образованія именъ собственныхъ представляютъ собою имена, заимствованныя извнѣ, отъ покоренныхъ или сосѣднихъ племенъ, — факторъ, котораго Узенеръ, къ удивленію, вовсе не принимаетъ во вниманіе. Наши русскія собственныя имена лицъ напр. за рѣдкими исключеніями суть греческія, римскія или еврейскія; съ другой стороны, наши названія мѣстностей иногда суть финскаго происхожденія. У грековъ мы находимъ множество аналогичныхъ примѣровъ: помимо заимствованій, совершившихся въ историческій періодъ, мы имѣемъ полное основаніе предполагать, что большая часть заимствованій въ религіозной области, какъ и во всякой другой, относится къ „пеласгическимъ“ временамъ. Не говоря о первоначальномъ населеніи Греціи, — сосѣднія племена фригійскія и ѳракійскія, семиты (а можетъ быть и египтяне) въ теченіе многихъ вѣковъ сообщали грекамъ религіозныя впечатлѣнія, образы, символы, формулы, имена своихъ боговъ[1]). То же находимъ мы и у латинянъ, испытавшихъ вліяніе грековъ и этрусковъ. Кто бы ни былъ Аполлонъ для грековъ, (этрусскій Apulu, Aplu, Aplun, ѳессалійскій *Ἄπλουν*) — онъ былъ несомнѣнно пришлецомъ для римлянъ, и самое имя его было для нихъ чуждо, если, даже вѣрна его этимологія, предлагаемая Узенеромъ.

Мы не раздѣляемъ односторонней теоріи Груше, который склоненъ видѣть въ религіи и миѳологіи грековъ (какъ и прочихъ индо-европейцевъ) сплошное заимствованіе и приспособленіе „передне-

---

[1]) Изъ боговъ ѳракійскаго происхожденія стоитъ вспомнить Арея (ср. Sauer въ Realencykl. Pauly-Wissova) или Діониса (ср. главу о немъ въ Psyche Rhode и статью Voigt'a у Рошера). Матерь его Семела можетъ служить прекраснымъ примѣромъ судьбы божественныхъ именъ (фригійская *Ζεμέλω* = земля, какъ показываетъ Kretschmer, Aus d. Anomia 1890, 17—29). О семитахъ см. O. Gruppe, Gr. Culte, §§ 20—22.

азіатскихъ и египетскихъ религіозныхъ формъ", совершившееся въ значительной своей части въ доисторическія времена. Но мы думаемъ, что, откинувъ крайность, мы должны допустить въ самой значительной степени миграцію боговъ, миѳовъ и культовъ въ связи съ культурнымъ вліяніемъ Востока на Грецію. Въ религіи, какъ и вездѣ, историческій процессъ въ своемъ общемъ теченіи обусловливается взаимодѣйствіемъ и столкновеніемъ различныхъ племенъ и народовъ. Этимъ взаимодѣйствіемъ и столкновеніемъ обусловливается ростъ и развитіе національнаго и религіознаго самосознанія. Стоитъ вспомнить исторію еврейской религіи, религіи Ягве и его пророковъ въ ея столкновеніи съ другими религіями; то же находимъ мы въ религіи Египта, сложившейся изъ мѣстныхъ государственныхъ культовъ съ примѣсью инородныхъ вліяній — азіатскихъ и африканскихъ; то же самое — въ религіи ассиро-вавилонянъ, или наконецъ, въ религіи римлянъ. Какъ ни различны эти религіи, всѣ особенности ихъ развиваются и въ борьбѣ, и въ мирномъ взаимодѣйствіи со средою. Оставляя въ сторонѣ этрусскіе элементы въ римской религіи, мы не можемъ оцѣнить достаточно высоко значеніе греческаго вліянія на ея образованіе. Я не говорю уже о прямыхъ заимствованіяхъ, частью очень старинныхъ, о греческихъ богахъ, какъ Веста, Деметра-Церера, Аполлонъ или Эскулапъ, перенесенныхъ изъ Греціи въ Римъ: гораздо важнѣе преобразованіе, которое, начиная съ Юпитера капитолійскаго, испытали *всѣ* римскіе боги подъ вліяніемъ греческихъ боговъ, греческаго искусства и миѳологіи. Діана Авентинская стала Артемидой, сестрой Аполлона; Минерва отожествилась съ Аѳиной; древне-латинскій Геркулесъ — геній, супругъ Юноны, обратился въ Геракла[1]), Юнона — въ Геру, подругу Юпитера-Зевса и т. д. На ряду съ этимъ преобразованіемъ совершилось другое, не менѣе важное: текучія представленія фиксировались, получили большую опредѣленность, сложились въ схему подъ вліяніемъ греческихъ боговъ и той внут-

---

[1]) Происхожденіе Геркулеса продолжаетъ быть спорнымъ (см. различные взгляды, приведенные въ статьѣ Петера у Рошера): одни видятъ въ немъ „національнѣйшаго" изъ италійскихъ боговъ, производя его отъ стариннаго hercé́re — ἔρκειν (ib. 2269), другіе видятъ въ немъ весьма древнее заимствованіе (какъ Iordan). Во всякомъ случаѣ древнѣйшій Геркулесъ въ культѣ и миѳахъ является со всѣми чертами національнаго г е н і я; если допустить заимствованіе вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей, то вѣрнѣе всего признать рядъ послѣдовательныхъ заимствованій (какъ это было, напр., съ культомъ Діониса въ Греціи): это не мѣшаетъ, однако, допустить существованіе какого-то стариннаго національнаго генія подъ именемъ и чертами латинизированнаго Геракла.

его не достаточно оцѣнили. Но я не хочу имъ подражать и не стану останавливаться на подробностяхъ прекрасной повѣсти, многія изъ которыхъ онъ самъ признаетъ фантастическими. Я лучше отмѣчу въ ней одно мѣсто, особенно остановившее мое вниманіе и заключающее въ себѣ болѣе чѣмъ аттическую соль: я разумѣю превосходное описаніе вселенскаго собора и соединеніе церквей во дворцѣ Антихриста, гдѣ представители разныхъ исповѣданій забываютъ о Христѣ и переходятъ на сторону его противника ради того, что для нихъ всего дороже въ христіанствѣ, одни — ради папской власти въ Римѣ, другіе — ради любви къ церковной старинѣ, третьи — изъ любви къ научной протестантской теологіи. Въ заключеніе всемірный кесарь-Антихристъ лобызается съ вселенскимъ папой-лжепророкомъ, пускающимъ фейерверкъ изъ индульгенцій. Эти строки, проникнутыя глубокой, серіозной ироніей, пріобрѣтаютъ особое значеніе у автора „Философіи всемірной теократіи“...

словосочетаніе могло путемъ не поддающихся наблюденію измѣненій обратиться въ имя, вполнѣ аналогичное органическимъ образованіямъ языка. Но если бы даже мы всегда имѣли возможность разгадать генезисъ каждаго имени, этого все-таки было бы еще недостаточно для того, чтобы судить о существѣ и происхожденіи боговъ и религіи.

Вопросъ объ отношеніи божественныхъ именъ къ божественному существу былъ капитальнымъ вопросомъ не только культа, но и религіозной мысли, какъ мы видимъ это въ теософіи гностиковъ и платониковъ, Филона и Каббалы. И какъ ни далека была эта теософія отъ первобытныхъ вѣрованій, она также выросла на религіозной почвѣ. Съ одной стороны, съ именемъ соединялись реалистическія представленія, ему приписывалась таинственная магическая сила, какъ въ древнихъ заклинаніяхъ; нерѣдко имена божества обособлялись въ особыя ипостаси, и умозрѣніе о нихъ дѣлалось предметомъ религіознаго гнозиса. Съ другой стороны, развивалось сознаніе, что божественное существо есть тайна, не выразимая никакимъ именемъ или понятіемъ. Имена суть только титулы или обозначенія функцій. И такое представленіе тоже не было абсолютно новымъ. Какъ ни опредѣленны божественные типы въ пластикѣ и поэзіи, стоитъ вглядѣться въ пестроту мѣстныхъ культовъ и миѳовъ, въ богослужебный ритуалъ грековъ и римлянъ, чтобы подъ свѣтлыми и прозрачными формами ихъ боговъ разглядѣть цѣлый хаосъ „боговъ, демоновъ и душъ“, населявшихъ природу. И если философія пыталась съ первыхъ шаговъ своихъ разглядѣть безыменное единство за этимъ множествомъ, то дѣйствительный культъ различалъ по именамъ и прозвищамъ отдѣльныхъ боговъ и демоновъ.

Разборъ книги Узенера имѣлъ для насъ главнымъ образомъ методологическій интересъ. Какъ намъ кажется, такой разборъ можетъ еще разъ убѣдить насъ въ невозможности чисто лингвистическаго объясненія генезиса и существа религіозныхъ понятій. Это не значитъ, разумѣется, чтобы лингвистика не служила необходимымъ средствомъ при изученіи древнихъ религій и для критической провѣрки различныхъ миѳологическихъ теорій. Въ религіи, какъ и вездѣ, языкъ отражаетъ понятія и представленія человѣка: онъ отражаетъ первобытный хаотическій полидемонизмъ, отражаетъ вліяніе культа, религіозной организаціи, международнаго взаимодѣйствія. Но чтобы понять эти отраженія, мы должны знать, къ чему они относятся, и не искать въ нихъ самобытныхъ продуктовъ „твор-

ческой способности языка“: иначе мы рискуемъ понять религію на изнанку, извративъ дѣйствительный порядокъ вещей. Ошибки замѣчательной работы Узенера искупаются въ значительной степени богатствомъ содержанія и достоинствомъ детальныхъ изслѣдованій, изъ которыхъ она составлена. Но эти ошибки показываютъ намъ, что не достаточно чуждаться философіи и стоять на почвѣ фактовъ, чтобы избѣжать совершенно превратнаго ихъ объясненія. Недостатокъ философіи еще не есть положительное достоинство. Ибо ни крупный талантъ, ни большая ученость не могутъ освѣтить намъ существа религіозной исторіи безъ философскаго пониманія ея смысла, которое одно можетъ указать изслѣдователю правильный методъ въ разработкѣ, оцѣнкѣ и группировкѣ фактовъ.

Предисловіе къ книгѣ Барта „Религіи Индіи“.

Религіозная исторія Индіи представляетъ глубокій и многосторонній интересъ для всякаго, кто хочетъ изучать духовную жизнь человѣчества или хотя бы ознакомиться съ нею. Эта исторія есть великая и скорбная драма, которая разыгрывалась въ теченіе болѣе трехъ тысячелѣтій, и продолжаетъ разыгрываться и теперь болѣе нежели двумя стами милліоновъ людей. Она даетъ намъ понятіе о силѣ и могуществѣ религіознаго начала въ человѣчествѣ.

Когда передъ нами встаютъ чудовищные, исполинскіе образы боговъ, которымъ со страхомъ и вѣрою поклонялось столько милліоновъ; когда мы разсматриваемъ другъ за другомъ богословскія и философскія системы Индіи, ея культы, столь подчинявшіе себѣ массы, — мы ясно видимъ, что здѣсь дѣло идетъ не о бредѣ отдѣльныхъ разгоряченныхъ головъ, не о вымыслахъ субъективной фантазіи, а о какой-то стихійной психической силѣ, въ которой теряется личность — явленіе, составляющее величайшую загадку для философа и психолога.

Чтобы подойти къ ея рѣшенію и чтобы приблизиться къ пониманію религіи, къ философскому ея объясненію, нужно прежде всего знать факты ея исторіи. Эта область историческихъ знаній, по многимъ причинамъ, находится у насъ въ большомъ небреженіи и загонѣ. Наши „культурные историки“ сѣтуютъ на экономическій матеріализмъ и тратятъ много силъ на полемику противъ его отвлеченныхъ положеній. Гораздо цѣлесообразнѣе было бы, не упуская изъ вида матеріальныхъ факторовъ историческаго процесса, обратиться къ болѣе тщательному изученію его духовныхъ началъ и съ этой цѣлью перестать игнорировать религіозную исторію, столь тщательно разрабатываемую западною наукой въ теченіе настоящаго вѣка.

Религіи Индіи представляютъ не только историческій, но и современный интересъ высокой важности, опредѣляя собою духовную жизнь такой значительной части человѣчества.

Въ своемъ настоящемъ Индія представляетъ намъ колоссальный пантеонъ политеизма, являя намъ живые памятники тѣхъ религіозныхъ формъ, какія господствовали нѣкогда и среди другихъ культурныхъ народовъ. Въ своемъ прошломъ Индія является намъ колыбелью буддизма — міровой религіи, историческая роль которой далеко не закончена. И еще ранѣе, въ древнѣйшихъ памятникахъ религіозной мысли Индіи, мы находимъ философію изумительную по глубинѣ и смѣлости мысли, которая произвела сильное впечатлѣніе на многихъ современныхъ европейскихъ мыслителей.

По своему необычайному богатству и разнообразію, духовная жизнь Индіи требуетъ продолжительнаго и многосторонняго изученія. Религія и поэзія Ведъ, философское ученіе Упанишадъ или Веданты, буддизмъ, индійскій эпосъ, современныя секты — составляютъ предметъ многихъ спеціальныхъ изслѣдованій. Предлагаемая книга Барта составляетъ сжатый, но чрезвычайно содержательный очеркъ всей религіозной исторіи Индіи, который позволяетъ читателю ориентироваться въ ея сложномъ цѣломъ. Образцовое по своей ясности, это сочиненіе, написанное первоначально для французской „Энциклопедіи религіозныхъ наукъ“ (Encyclopédie des sciences religieuses) проф. Лихтенбергера, появилось еще въ 1879 г. и заслужило единогласное одобреніе всѣхъ спеціалистовъ какъ по глубинѣ и всесторонности знаній ученаго автора, такъ и по трезвости его взгляда и совершенству, съ которымъ онъ владѣетъ своимъ громаднымъ матеріаломъ. Въ 1881 г. появился англійскій переводъ этой книги (въ „Oriental Series“), просмотрѣнный и дополненный авторомъ и выдержавшій нѣсколько изданій. Настоящій переводъ, предлагаемый русскимъ читателямъ, сдѣланъ съ французскаго подлинника; нѣкоторыя, черезчуръ спеціальныя примѣчанія, какъ большинство ссылокъ на санскритскіе памятники, не доступные русскому читателю, были опущены переводчикомъ; но зато замѣнены другими болѣе пространными примѣчаніями, заимствованными изъ англійскаго (3-го) изданія книги Барта 1891 г., согласно которому исправленъ и самый текстъ перевода.

Въ нѣкоторыхъ деталяхъ наука разумѣется ушла впередъ съ тѣхъ поръ, какъ была написана книга Барта. Но его общая картина до сихъ поръ остается не только вѣрною, но наиболѣе вѣрною и точною: мы не знаемъ другого краткаго руководства по этому предмету, которое могло бы сравниться съ настоящимъ очеркомъ, — хотя подобныя руководства и появлялись, спекулируя на пробудившійся интересъ къ Индіи и буддизму — напр. плохая книжка Milloué: „Précis de l'hist. des religions de l'Inde“.

Въ заключеніе мы только сдѣлаемъ нѣсколько библіографическихъ указаній въ дополненіе къ тѣмъ, которыя даетъ Бартъ, и приведемъ названія нѣкоторыхъ изъ главнѣйшихъ сочиненій по религіямъ Индіи, вышедшихъ послѣ перевода его книги.

Древнѣйшій періодъ.

Ludwig, Commentar zur Rigveda-Übersetzung.
Kaegi, Der Rigveda die älteste Litteratur d. Inder. 2 Aufl. 1881.
Bergaigne, La religion Védique. 3 v. 1878—1883.
Oldenberg, Die Religion d. Veda. 1894.

Индійская философія.

Труды Deussen'a: его Allgemeine Geschichte der Philosophie, первый выпускъ которой появился въ 1894 г.; затѣмъ его переводъ шестидесяти Упанишадъ Веды, вышедшій весною настоящаго года (Sechzig Upanischad's des Veda. 1897); его же Das System d. Vedanta. 1883[1]).

Буддизмъ.

Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde — сочиненіе, вышедшее въ нынѣшнемъ году въ десятомъ изданіи и переведенное по-русски И. Николаевымъ (2-е изд. 1891).
Rhys Davids, Buddhism. 1890.
Edm. Hardy, D. Buddhismus nach älterer Paliwerken dargestellt. 1890.
Reginald Stephen Copleston, Buddhisme primitive and present in Magadha and Ceylon. 1892.
Monier Williams, Buddism. 1889.
По исторіи индійской культуры см. Schröder, Indiens Litteratur und Cultur in historischer Entwickelung. 1887; о современной религіозной жизни Индіи см. Monier Williams, Religious Thought in India.

---

[1]) Русскій читатель съ пользой прочтетъ статьи г-жи В. Джонстонъ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ о философіи Упанишадъ и объ ученіи Шри Шанкра-Ачаріи (кн. 36-я).

бы внѣ сомнѣній, и которое служило бы наглядным примѣромъ (*того*), сколь достовѣрны могутъ быть положенія критической метафизики. Теперь найдена эта истина: это одушевленіе другихъ людей (!!). „Далѣе, Кантъ еще не имѣлъ въ рукахъ полнаго перечня теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ. А чѣмъ полнѣе будетъ, онъ, тѣмъ успѣшнѣе будетъ примѣненіе рекомендованнаго имъ метода, ибо послѣдній состоитъ именно въ рѣшеніи, путемъ нравственныхъ требованій, теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ (110—111). Метафизика, построенная при помощи такого метода, будетъ, правда, „теоретически недоказуема, но за то неоспорима, и чужда догматизма (?). Ясно поэтому, что въ метафизикѣ надо держаться Кантовскаго метода“ (119).

Таковъ окончательный выводъ г. Введенскаго. Его изслѣдованіе, написанное въ духѣ новокантіанской философіи, допускаетъ двойную оцѣнку: во-первыхъ, съ точки зрѣнія той школы, къ которой онъ примыкаетъ; во-вторыхъ само по себѣ, независимо отъ этого направленія. Оно распадается на двѣ части, изъ коихъ первую можно назвать *отрицательною* или скептическою, а вторую положительною или *благонадежною*. Первая скептическая часть работы г. Введенскаго, приходитъ къ самымъ крайнимъ отрицательнымъ выводамъ по отношенію къ „чужому одушевленію“: мы не только не можемъ знать или наблюдать чужую душевную жизнь, но въ нашихъ чувствахъ и умѣ нѣтъ ничего, что заставляло бы насъ предполагать ее. Во второй — нравственно-метафизической части авторъ доказываетъ, что наше нравственное сознаніе заставляетъ насъ (*не знать*, а) *предполагать* дѣйствительность чужого одушевленія, т.-е. строго говоря, вѣрить и *надѣяться*, что наши ближніе не простые автоматы. Одушевленіе нашихъ ближнихъ оказывается, такимъ образомъ, не объективнымъ фантомъ, а лишь нашей *благою надеждой*, основывающейся на нашемъ *благомъ намѣреніи* или, выражаясь точнѣе, на самой возможности нашихъ благихъ намѣреній и поступковъ. Ибо нравственное чувство своими приговорами можетъ побуждать насъ только къ намѣреніямъ или поступкамъ, а никакъ не къ выводамъ, имѣющимъ теоретическую достовѣрность.

Съ точки зрѣнія „критической“ философіи г. Введенскому можно сдѣлать, какъ кажется, два упрека. Во-первыхъ, въ двусмысленности его понятія объ „одушевленіи“, которое онъ отожествляетъ, то съ сознаніемъ, то съ душею; во-вторыхъ въ злоупотребленіи „постулатами практическаго разума“, которое ведетъ къ искаженію метода Канта.

Обладать душей и обладать сознаніемъ — двѣ вещи разныя — въ особенности для критическаго философа. Матеріалистъ сомнѣвается въ существованіи своей собственной души, какъ особаго невещественнаго начала, но онъ не можетъ сомнѣваться въ своей собственной сознательности. Съ другой стороны, возможно признавать и множество безсознательныхъ душъ, какъ это дѣлали иные спиритуалисты, впдѣвшіе въ основаніи самаго матеріальнаго міра безплотныя, живыя монады. Вопросъ о чужомъ или моемъ сознаніи и его длительности, и вопросъ о безсмертіи души — это два разные вопроса, которые нельзя соединять такъ, какъ это дѣлаетъ г. Введенскій (на стран. 106 и ранѣе): во всякомъ случаѣ Кантъ въ своихъ „паралогизмахъ раціональной психологіи“ смотрѣлъ на дѣло иначе.

Г. Введенскій не станетъ отрицать нѣкоторыхъ объективныхъ признаковъ органической жизни, хотя и здѣсь мы не можемъ точно указать ея предѣлы. Явленія питанія, роста, размноженія, раздражительности, наконецъ безконечно сложныя явленія движеній, относимыя въ общежитіи къ разряду „психическихъ“ — все это явленія органической жизни. Сопровождаются ли они сознаніемъ? Это одинъ вопросъ. Являются ли они безъ остатка результатомъ чисто механическихъ и химическихъ законовъ, или же предполагаютъ дѣйствіе особой организующей силы или души? Это другой, чрезвычайно сложный вопросъ. Наконецъ, есть ли самое сознаніе продуктъ спеціальной душевной дѣятельности? Это третій вопросъ.

Г. Введенскій разбираетъ преимущественно, если не исключительно, вопросъ объ объективныхъ признакахъ чужого сознанія, но смѣшиваетъ его съ вопросомъ о самой душѣ. Отвергая объективные признаки *сознанія* во имя теоретическихъ соображеній, онъ признаетъ *душу* во имя требованій „практическаго разума“. Но реальность, достоинство и безсмертіе чужой личности, бытіе Бога и даже „приноровленіе всѣхъ тѣлъ къ требованіямъ нравственности“ могутъ быть, конечно, несравненно значительнѣе и лучше, чѣмъ самое сознаніе: только все это не есть еще то *чужое сознаніе*, которое авторъ пытается дедуцировать, а нѣчто совершенно другое. Кантъ понималъ очень хорошо, что его „практическій разумъ“ можетъ постулировать лишь вещи, выходящія за предѣлы „эмпирическаго“ или „теоретическаго“ сознанія. Постулировать же это самое сознаніе — въ себѣ, какъ и въ другихъ — дѣйствительно еще не приходило ему въ голову.

Авторъ „Философіи безсознательнаго“ не признаетъ никакого сознанія внѣ индивидуальныхъ эмпирическихъ сознаній, тогда какъ другіе нѣмецкіе идеалисты признавали высшее, трансцендентальное сознаніе, въ которомъ общія родовыя *качества* вещей и существъ получаютъ универсальный, объективный характеръ и постольку обладаютъ объективной и всеобщей реальностью, независимой отъ частныхъ, индивидуальныхъ сознаній.

Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte I и II. Freiburg 1887—9.

Эта книга входитъ въ составъ „собранія богословскихъ учебниковъ“, издающагося наиболѣе извѣстными современными протестантскими учеными, каковы: Гарнакъ, Гольтцманъ, Вейсцекеръ и другіе. „Учебникъ исторіи религій“ заключаетъ въ себѣ систематическое изложеніе всѣхъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій. Среди молодой, но обширной и крайне безпорядочной литературы миѳологіи и науки религій давно чувствовалась потребность въ такомъ руководствѣ, которое бы заключало въ себѣ научное изложеніе фактовъ въ связи съ безпристрастнымъ, объективнымъ обзоромъ главнѣйшихъ направленій, различныхъ мнѣній и гипотезъ по поводу многочисленныхъ спорныхъ пунктовъ. Книга голландскаго ученаго блестящимъ образомъ удовлетворяетъ этимъ требованіямъ и даетъ полную картину современнаго состоянія науки. Безпристрастіе, здравый критицизмъ, выдающаяся способность научной систематизаціи составляютъ особенности этого ученаго, продуманнаго труда. Отдѣльныя характеристики мѣтки и остроумны, всегда основательны. Изложеніе чрезвычайно ясное и живое, такъ что книга при всей своей учености читается чрезвычайно легко. Литература каждаго вопроса указана со всею желательной полнотой, хотя авторъ нигдѣ не грѣшитъ излишкомъ. За общею частью, въ которой излагаются основныя задачи и вопросы науки религій (напр. вопросы о генезисѣ и классификаціи) слѣдуетъ „феноменологическая часть“, гдѣ описываются и систематизируются главныя группы религіозныхъ явленій (предметы религіознаго почитанія, боги, культъ, магія, священство, миѳологія, религіозная община, догма, отношеніе религіи къ нравственности, искусству, умозрѣнію и пр.). Затѣмъ слѣдуетъ *этнографическая* часть, гдѣ авторъ останавливается преимущественно на религіяхъ дикарей и вообще тѣхъ религіяхъ, которыя не могли войти въ *историческую часть*. Этой послѣдней посвящается все

остальное сочиненіе. Въ первомъ томѣ, встрѣченномъ самыми лестными отзывами критики, излагаются исторически религіи китайцевъ, египтянъ, ассиро-вавилонянъ, индусовъ. Во второмъ томѣ, появившемся этимъ лѣтомъ, находится исторія персидской, греческой, римской, германской религіи и исторіи ислама. Исторія греческой и римской религіи изложена превосходно, и всякому, изучающему исторію древней философіи, нельзя не рекомендовать этого очерка, столь полнаго въ своей сжатости, столь чуждаго всякой односторонности, обыкновенно отличающей различныя школы миѳологовъ. Вполнѣ сознавая несовершенное состояніе своей науки и сложность ея вопросовъ, авторъ пытался прежде всего опредѣлить положительные результаты, добытые до сихъ поръ трудами различныхъ, противоположныхъ школъ, сопоставить ихъ и оцѣнить относительную правоту ихъ различныхъ методовъ, гипотезъ и принциповъ. И, какъ мы думаемъ, это въ значительной степени ему удалось. Принимая во вниманіе общій интересъ, представляемый этой книгой, и ея крупныя научныя и литературныя достоинства, мы думаемъ, что переводъ этой книги на русскій языкъ былъ бы весьма желателенъ и пополнилъ бы крупный пробѣлъ нашей литературы.

Владиміръ Соловьевъ. Три разговора

о войнѣ, прогрессѣ и концѣ всемірной исторіи, со включеніемъ краткой повѣсти объ Антихристѣ и съ приложеніями. С.-Петербургъ 1900 г. (Цѣна 1 руб. 50 коп.)

„Есть ли зло только естественный недостатокъ, несовершенство, само собою исчезающее съ ростомъ добра, или оно дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія?“ Обсужденію этого вопроса В. С. Соловьевъ намѣренъ посвятить метафизическое изслѣдованіе, начатое на страницахъ нашего журнала. Въ настоящей книжкѣ онъ задается цѣлью „освѣтить наглядным и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрогивать всякаго“. Форма случайнаго свѣтскаго разговора, въ которую авторъ облекаетъ свою мысль, показываетъ, что мы не имѣемъ дѣла съ научно-философскимъ изслѣдованіемъ; тѣмъ не менѣе авторъ преслѣдуетъ очень серіозную полемическую и апологетическую цѣль. Вопросы, затронутые имъ, дѣйствительно касаются всѣхъ и обсу-

ждаются не въ однѣхъ книгахъ и не одними философами, а повсюду и въ свѣтскихъ разговорахъ, вслѣдствіе чего разборъ модныхъ, ходячихъ мнѣній по этимъ вопросамъ въ формѣ свѣтскаго разговора представляется какъ нельзя болѣе умѣстнымъ.

„Много лѣтъ тому назадъ, — пишетъ В. С. Соловьевъ, — прочелъ я извѣстіе о новой религіи, возникшей гдѣ-то въ восточныхъ губерніяхъ. Эта религія, послѣдователи которой назывались *вертидырниками* или *дыромоляями*, состояла въ томъ, что, просверливъ въ какомъ-нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: *изба моя, дыра моя, спаси меня*! Никогда еще, кажется, предметъ богопочитанія не достигалъ такой крайней степени упрощенія. Но если обоготвореніе обыкновенной крестьянской избы и простого, человѣческими руками сдѣланнаго отверстія въ ея стѣнѣ есть явное заблужденіе, то должно сказать, что это заблужденіе правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили въ обманъ; про избу они такъ и говорили *изба*, а мѣсто, просверленное въ ея стѣнѣ, справедливо называли *дырой*.

„Но религія дыромоляевъ скоро испытала „эволюцію“ и подверглась „трансформаціи“. И въ новомъ своемъ видѣ она сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость философскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя *изба* получила теперь названіе „царства Божія на *землѣ*“, а дыра стала называться „новымъ евангеліемъ“, и что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ совершенно такое же, какъ между просверленною въ бревнѣ дырою и живымъ цѣлымъ деревомъ — это различіе новые евангелисты всячески старались замолчать и заговорить“.

В. С. Соловьевъ указываетъ, что проповѣдники мнимаго евангелія не имѣютъ извиненія въ цензурныхъ стѣсненіяхъ: они не пользуются ни свободой молчанія у себя дома, ни свободой слова въ своихъ заграничныхъ изданіяхъ. „И здѣсь и тамъ они предпочитаютъ наружно примыкать къ Христову евангелію; и здѣсь, и тамъ они не хотятъ ни прямо-рѣшительнымъ словомъ, ни косвенно-краснорѣчивымъ умолчаніемъ правдиво показать свое настоящее отношеніе къ Основателю христіанства; именно, что Онъ имъ совсѣмъ чуждъ, ни на что не нуженъ и составляетъ для нихъ только помѣху“ (XII). Нашъ философъ рекомендуетъ этимъ мнимымъ христіанамъ замѣнить „галилейскаго раввина“ отшельникомъ изъ рода

Шакіевъ, т.-е. Буддой, который возвѣщалъ все, что имъ нужно — пустоту, непротивленіе, недѣланіе, трезвость и т. д.; при этомъ они выиграли бы и въ искренности, и въ послѣдовательности и не были бы вынуждены на каждомъ шагу разрывать связь отдѣльныхъ изреченій писанія съ ближайшимъ контекстомъ и съ цѣлой книгой, которая наполнена и насквозь проникнута чуждымъ имъ положительнымъ духовнымъ содержаніемъ, отрицающимъ и древнюю, и новую пустоту (XIII).

Трудно передать весь блескъ, все остроуміе уничтожающей, бичующей полемики нашего философа. Но съ полемической задачей его діалоговъ связывается и положительная: онъ задается цѣлью представить вопросъ о борьбѣ противъ зла и о смыслѣ исторіи съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія, „изъ которыхъ одна, религіозно-бытовая, принадлежащая прошедшему, выступаетъ особенно въ первомъ разговорѣ въ рѣчахъ *генерала*; другая, культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее время, высказывается и защищается *политикомъ* особенно во второмъ разговорѣ, и третья, безусловно-религіозная, которой еще предстоитъ проявить свое рѣшающее значеніе въ будущемъ, указана въ третьемъ разговорѣ“. Хотя самъ авторъ и стоитъ на этой послѣдней точкѣ зрѣнія, но признаетъ, что передъ свѣтомъ высшей истины правы и генералъ, и дипломатъ съ ихъ орудіями борьбы противъ зла, и потому совершенно искренно становится на точку зрѣнія и того и другого. Каждый изъ собесѣдниковъ, генералъ, политикъ, дама, князь (толстовецъ) суть живыя лица, и отдѣльныя мѣста въ діалогахъ, напр. разсказъ генерала въ первомъ разговорѣ или разсказъ объ отцѣ Варсонофіи во второмъ — отличаются истиннымъ художествомъ.

Книжка В. С. Соловьева, несомнѣнно, будетъ имѣть самое широкое распространеніе, котораго мы ей отъ души желаемъ. „Приложенія“, помѣщенныя въ концѣ, заключаютъ рядъ статей, напечатанныхъ въ газетѣ „Русь“ въ 1897 и 1898 гг. Нѣкоторыя изъ этихъ статей по справедливому замѣчанію самого автора, принадлежатъ къ наиболѣе удачному, что когда-либо было имъ написано.

Въ заключеніе нѣсколько словъ по поводу „краткой повѣсти объ Антихристѣ“. Эта повѣсть, публично прочитанная авторомъ въ Петербургѣ на первой недѣлѣ Великаго поста, вызвала недоумѣніе со стороны публики и градъ дешевыхъ остротъ со стороны гг. фельетонистовъ. Одна петербургская газета напечатала даже объявленіе: „требуется здоровенная кормилица къ новорожден-

ному Антихристу. Безъ рекомендацій съ Лысой горы не являться". Не нашлось ни одного критика, который попытался бы разобраться въ этой повѣсти, написанной по образцу тѣхъ философскихъ миѳовъ, какими Платонъ заключаетъ многіе свои діалоги. Прочитай нашъ философъ самую банальнѣйшую пошлость, какія обыкновенно говорятся о грядущемъ прогрессѣ на публичныхъ лекціяхъ, онъ пожалъ бы тотъ дешевый успѣхъ, какой обыкновенно выпадаетъ на долю популярныхъ лекторовъ, пользующихся извѣстностью. Тѣ самые фельетонисты, которые искали кормилицъ для его Антихриста, носились бы съ этой пошлостью, разбавляли бы ее своею и возвѣщали бы ее какъ новое слово. В. С. Соловьевъ пишетъ, что онъ хотѣлъ кончить свои разговоры о злѣ указаніемъ на послѣднее и крайнее проявленіе его въ исторіи, если онъ видитъ смыслъ исторіи въ христіанствѣ, то „послѣднее и крайнее проявленіе зла" послѣдовательно рисуется ему въ чертахъ Антихриста, — какъ ни дискредитированъ этотъ массивный апокалиптическій образъ жупелами стараго Замоскворѣчья, бреднями нашихъ раскольниковъ и всевозможныхъ непрошенныхъ обличителей, искавшихъ Антихриста въ самыхъ различныхъ историческихъ дѣятеляхъ отъ Никона и Наполеона до графа Толстого или даже до министра финансовъ одного государства... Первоначально, пишетъ В. С., повѣсть объ Антихристѣ была изложена имъ „въ той же разговорной формѣ, какъ и все предыдущее, и съ такою же примѣсью шутки". Но „дружеская критика" убѣдила его въ неумѣстности шутливаго тона, вслѣдствіе чего онъ измѣнилъ редакцію „повѣсти". Жаль! Извѣстная доза аттической соли, заключающаяся въ миѳахъ Платона, не умаляетъ ихъ глубокаго смысла и помогаетъ читателю яснѣе разобраться въ этомъ смыслѣ, не останавливаясь на миѳологическихъ деталяхъ, которыя иначе легко превращаются въ черезчуръ реальныя бутафорскія принадлежности, какъ это случилось отчасти въ „повѣсти" нашего философа. Мы знаемъ, что съ самымъ именемъ Антихриста связанъ жупелъ, а тутъ, какъ на грѣхъ, является пиротехникъ Аполлоній съ его чертями и заключительный апоѳеозъ съ вулканическимъ изверженіемъ. Нашъ философъ требуетъ отъ своихъ критиковъ слишкомъ многаго, желая, чтобъ они понимали столь необычныя вещи cum grano salis.

Онъ самъ во всякомъ случаѣ не облегчаетъ ихъ задачу. Правда, онъ замѣчаетъ въ своемъ предисловіи, что фокусамъ и фейерверку своего „всемірнаго мага" онъ серіознаго значенія не придаетъ; однако онъ тутъ же и утверждаетъ, что текстъ Откровенія заста-

...етъ приписать ему „всякія продѣлки фокусническаго и колдов-...ого свойства“. Этого мало: ссылаясь на Откр. 13, 13, В. С. гово-...ть, что намъ „достовѣрно извѣстно (sic), dass sein Hauptwerk ...a Feuerwerk sein wird!“ Вотъ достовѣрность особаго рода, по ...ношенію къ которой доля скептицизма несомнѣнно допустима. ...наче, если допускать достовѣрность фейерверка, то почему сомнѣ-...ться въ „римскихъ свѣчахъ“, о которыхъ разсказываетъ нашъ ...илософъ? Что̀ за фейерверкъ безъ римскихъ свѣчъ? „Политикъ“, ...оль живо изображенный въ „діалогахъ“, слушая про „всемір-...ого мага“, навѣрное, сказалъ про себя — „quelles tristes utopies!“ ... и порицать его за это едва ли возможно: христіанство обязы-...етъ насъ вѣрить очень многому; но вѣра въ грядущую пиро-...хнику не составляетъ необходимаго условія христіанскаго спасенія.

Въ апокалиптическихъ текстахъ писанія встрѣчаются иногда ха-...ктерныя выраженія: „здѣсь премудрость“ (т.-е. скрытый смыслъ, ...осказаніе, напр., въ той же 13 гл. Откр.), или „читающій да ...умѣетъ“. Эти слова обращены не къ фантазіи, а къ мысля-...щему разуму, и надо полагать, что добросовѣстное усиліе разума ... наше время не исключаетъ научнаго историческаго метода, — ме-...тода современнаго критическаго изученія писанія. Во всякомъ слу-...чаѣ въ двадцатомъ вѣкѣ способы „разумѣнія“ были иные, чѣмъ ...ъ первомъ. Тогда самая мысль о возможности не то что двадца-...таго, а даже второго вѣка показалась бы ересью, ибо „конецъ“ ...жидался съ часу на часъ; знаменія конца видѣли въ настоящемъ, ... это настоящее было реально, хотя и изображалось въ апока-...липтическихъ образахъ; никто не помышлялъ о томъ, что случится „черезъ два или три вѣка“ (XVIII), какъ это дѣлаетъ нашъ фи-...лософъ. Уже это большая разница. В. С. согласится, что эсхато-...логія отца Пансофія, при всей своей фантастичности, отлична отъ эсхатологіи перваго вѣка. Почтенный монахъ знаетъ кое-что о Ницше, о Толстомъ, о государственномъ соціализмѣ, о франмасонахъ и даже о послѣднихъ событіяхъ въ Китаѣ. Онъ пораженъ успѣхами электро-техники, и самъ сатана говоритъ у него „въ родѣ какъ изъ фоно-графа“ (162). Его либеральный антихристъ, публицистъ и франма-сонъ, артиллеристъ и филантропъ, вышелъ необыкновенно удачнымъ, но, несмотря на всѣ прикрасы стараго апокалиптическаго письма, онъ всего менѣе похожъ на классическаго антихриста въ Нероновскомъ стилѣ: er ist ganz modern; такого въ первомъ вѣкѣ быть еще не могло, а въ двадцать-третьемъ, пожалуй, уже не будетъ. Во всякомъ случаѣ онъ очень хорошъ, и критики В. С. Соловьева

его не достаточно оцѣнили. Но я не хочу имъ подражать и не стану останавливаться на подробностяхъ прекрасной повѣсти, многія изъ которыхъ онъ самъ признаетъ фантастическими. Я лучше отмѣчу въ ней одно мѣсто, особенно остановившее мое вниманіе и заключающее въ себѣ болѣе чѣмъ аттическую соль: я разумѣю превосходное описаніе вселенскаго собора и соединеніе церквей во дворцѣ Антихриста, гдѣ представители разныхъ исповѣданій забываютъ о Христѣ и переходятъ на сторону его противника ради того, что для нихъ всего дороже въ христіанствѣ, одни — ради папской власти въ Римѣ, другіе — ради любви къ церковной старинѣ, третьи — изъ любви къ научной протестантской теологіи. Въ заключеніе всемірный кесарь-Антихристъ лобызается съ вселенскимъ папой-лжепророкомъ, пускающимъ фейерверкъ изъ индульгенцій. Эти строки, проникнутыя глубокой, серіозной ироніей, пріобрѣтаютъ особое значеніе у автора „Философіи всемірной теократіи“...

Къ вопросу о признакахъ сознанія [1]).

Александръ Введенскій. *О предѣлахъ и признакахъ одушевленія. Новый психофизіологическій законъ въ связи съ вопросомъ о возможности метафизики. С.-Петербургъ. 1892. (119 стран.).*

Въ своей извѣстной „Исторіи матеріализма“ А. Ланге выразилъ мнѣніе, что всѣ тѣ явленія, которыя мы обыкновенно принимаемъ за выраженіе человѣческой воли, мысли, чувствъ и ощущеній, могутъ быть объяснены посредствомъ однѣхъ матеріальныхъ причинъ, какъ чрезвычайно сложные автоматическіе рефлексы, — *безъ всякой помощи душевныхъ явленій.* Какъ и всѣ человѣческія мнѣнія, истинныя и ложныя, и это парадоксальное положеніе Ланге имѣетъ свою исторію, послѣднимъ звеномъ которой является въ настоящее время изслѣдованіе г. Введенскаго. Въ пространномъ схоластическомъ разсужденіи онъ возводитъ парадоксъ остроумнаго неокантіанца въ новый психо-физіологическій законъ, который онъ называетъ „закономъ отсутствія объективныхъ признаковъ одушевленія“ и формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „матеріальные процессы *во всѣхъ* безъ исключенія тѣлахъ протекаютъ всегда такъ, какъ если бы нигдѣ и никогда не было душевной жизни, т.-е. *всякій* матеріальный процессъ можетъ быть объясняемъ одними матеріальными процессами безъ помощи духовныхъ“ [2]). Всякая душевная жизнь, существующая во вселенной, подчиняется этому закону, — хотя, строго говоря, не совсѣмъ понятно, какимъ образомъ нѣчто, не имѣющее никакихъ объективныхъ признаковъ, можетъ чему-либо подчиняться, допускать какое-либо эмпирическое обобщеніе.

---

[1]) Впервые было напечатано въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ кн. 16. *Прим. изд.*

[2]) Ср. „Положенія“ А. И. Введенскаго, печатаемыя ниже въ отчетѣ о засѣданіи психологическаго Общества 12 декабря (Положеніе 3-е). Эта мысль неоднократно повторяется авторомъ въ теченіе всего разсужденія, которое посвящено ея развитію. См. напр. стран. 30: *тѣлесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанію, всегда бываетъ такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью, или нѣтъ.*

Чужая душевная жизнь, по словамъ г. Введенскаго, не только не наблюдается нами извнѣ, но и не можетъ быть нами представлена. То, что называется ея представленіемъ, состоитъ лишь въ мысленной подстановкѣ себя самого въ условія чужой душевной жизни, или же въ представленіи ея внѣшнихъ обнаруженій, которымъ мы придаемъ извѣстное значеніе, лишь будучи заранѣе убѣждены въ дѣйствительности чужой одушевленности. Такимъ образомъ объективныхъ признаковъ чужого сознанія, чужой душевной жизни нѣтъ: мы всегда и неизбѣжно конструируемъ ее изъ элементовъ нашей собственной внутренней жизни. Внѣшнимъ же образомъ мы наблюдаемъ въ другихъ людяхъ и животныхъ лишь тѣ или другія сложныя тѣлесныя явленія: и какое бы значеніе мы имъ ни придавали, они, какъ тѣлесныя, совершенно отличны отъ душевныхъ.

Поэтому ясно, что наше представленіе о чужой душевной жизни, построяемое изъ элементовъ нашей собственной, — совершенно *субъективно*. Не имѣя никакихъ объективныхъ признаковъ чужого сознанія, мы могли бы, слѣдовательно, вполнѣ допустить что всѣ тѣ животныя и люди, которыхъ мы считаемъ одушевленными — суть простые автоматы, лишенные *всякаго* сознанія. Ибо нашъ разумъ и наши „эмпирическія“ чувства — все наше теоретическое сознаніе — не только не обязываютъ насъ допускать существованіе „одушевленія“ помимо насъ, но даже не заключаютъ въ себѣ никакого мотива, который бы могъ побуждать насъ къ такому предположенію. Г. Введенскій такъ и не призналъ бы своихъ ближнихъ одушевленными — если бы не его „нравственное чувство“. Но это послѣднее настолько въ немъ сильно, что все существо его возмущается противъ признанія неразрѣшимости вопроса о чужомъ одушевленіи (81): онъ переживаетъ настоящую душевную драму, въ немъ „исчезаетъ всякое стремленіе къ жизни“, ибо онъ чувствуетъ „что послѣднее (т.-е. стремленіе къ жизни) обусловлено признаніямъ одушевленія помимо его“ (82). Г. Введенскій утверждаетъ даже, что вся его „собственная жизнь насквозь *обусловлена* и *проникнута* этимъ убѣжденіемъ“ — вся его жизнь, все его существо, — за исключеніемъ, какъ мы видѣли, ума и „эмпирическихъ“ чувствъ. Остается допустить, что г. Введенскій живетъ однимъ нравственнымъ чувствомъ, или же, что его умъ и эмпирическія чувства не совсѣмъ безучастны въ воспріятіи „чужого одушевленія“.

Но г. Введенскій разсуждаетъ такъ: разъ что объективныхъ признаковъ чужого одушевленія нѣтъ — то оно не можетъ быть

познано нами эмпирически. А поэтому признаніе его дѣйствительнаго существованія „должно быть объявлено ничѣмъ не доказуемымъ мнѣніемъ, либо же надо допустить возможность достовѣрнаго трансцендентно-метафизическаго познанія“, а также и существованіе „особаго органа такого познанія“. Конечно, на первый взглядъ открытіе такого органа является неожиданностью (84): но читатель, знающій Канта, встрѣчается здѣсь съ старымъ знакомымъ — съ „практическимъ разумомъ“ Канта — этой правой рукою его философіи, которая возсозидаетъ все, что разрушаетъ лѣвая — въ области „теоретической“ метафизики. Кантъ признаетъ теоретическую недоказуемость бытія Бога, безсмертной души, свободы воли, и въ то же время онъ настаиваетъ на ихъ совершенной *практической* достовѣрности, ихъ безусловной нравственной необходимости въ качествѣ „постулатовъ практическаго разума“ — требованій нравственнаго сознанія. И г. Введенскій, доказывающій отсутствіе всякихъ объективныхъ признаковъ „одушевленія“, подобно Канту ищетъ спасенія въ нравственномъ сознаніи: обязательность нравственнаго долга, не оспариваемая никѣмъ, кромѣ умалишенныхъ (? 84) — подразумѣваетъ и предполагаетъ истину чужой душевной жизни. „Метафизическаго чувства, которое было бы обособлено отъ нравственнаго, у насъ навѣрное нѣтъ; по крайней мѣрѣ нѣтъ никакихъ основаній допускать его“ (103). А потому „при современномъ состояніи философіи“ — единственнымъ источникомъ достовѣрности въ признаніи чужого одушевленія, единственнымъ „органомъ“ его познанія — является нравственное чувство (стран. 105 и тезисъ 6).

Такимъ образомъ мы приходимъ къ методу „нравственной“ метафизики Канта. „Нравственное чувство, принуждая насъ вѣрить въ существованіе чужого одушевленія, этимъ самымъ заставляетъ насъ вѣрить также и въ то, что міръ построенъ сообразно съ нравственными требованіями“ (107) или, какъ выражается авторъ въ 8-мъ своемъ тезисѣ, — что „устройство всѣхъ тѣлъ приноровлено къ требованіямъ нравственности“. Отсюда легко выводится и цѣлый рядъ другихъ метафизическихъ положеній. Въ одномъ подстрочномъ примѣчаніи, краткостью своею напоминающемъ цензорскую ремарку, г. Введенскій инсинуируетъ даже телеологическое доказательство бытія Божія, спрашивая, „легко ли“, не допуская Его, мыслить цѣлесообразное устройство вселенной? (108) — Правда „самъ Кантъ по указанному имъ методу не нашелъ еще ни одного метафизическаго положенія, неоспоримость котораго была

бы внѣ сомнѣній, и которое служило бы наглядным примѣромъ (*того*), сколь достовѣрны могутъ быть положенія критической метафизики. Теперь найдена эта истина: это одушевленіе другихъ людей (!!). „Далѣе, Кантъ еще не имѣлъ въ рукахъ полнаго перечня теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ. А чѣмъ полнѣе будетъ, онъ, тѣмъ успѣшнѣе будетъ примѣненіе рекомендованнаго имъ метода, ибо послѣдній состоитъ именно въ рѣшеніи, путемъ нравственныхъ требованій, теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ (110—111). Метафизика, построенная при помощи такого метода, будетъ, правда, „теоретически недоказуема, но за то неоспорима, и чужда догматизма (?). Ясно поэтому, что въ метафизикѣ надо держаться Кантовскаго метода“ (119).

Таковъ окончательный выводъ г. Введенскаго. Его изслѣдованіе, написанное въ духѣ новокантіанской философіи, допускаетъ двойную оцѣнку: во-первыхъ, съ точки зрѣнія той школы, къ которой онъ примыкаетъ; во-вторыхъ само по себѣ, независимо отъ этого направленія. Оно распадается на двѣ части, изъ коихъ первую можно назвать *отрицательною* или скептическою, а вторую положительною или *благонадежною*. Первая скептическая часть работы г. Введенскаго, приходитъ къ самымъ крайнимъ отрицательнымъ выводамъ по отношенію къ „чужому одушевленію“: мы не только не можемъ знать или наблюдать чужую душевную жизнь, но въ нашихъ чувствахъ и умѣ нѣтъ ничего, что заставляло бы насъ предполагать ее. Во второй — нравственно-метафизической части авторъ доказываетъ, что наше нравственное сознаніе заставляетъ насъ (*не знать*, а) *предполагать* дѣйствительность чужого одушевленія, т.-е. строго говоря, вѣрить и *надѣяться*, что наши ближніе не простые автоматы. Одушевленіе нашихъ ближнихъ оказывается, такимъ образомъ, не объективнымъ фактомъ, а лишь нашей *благою надеждой*, основывающейся на нашемъ *благомъ намѣреніи* или, выражаясь точнѣе, на самой возможности нашихъ благихъ намѣреній и поступковъ. Ибо нравственное чувство своими приговорами можетъ побуждать насъ только къ намѣреніямъ или поступкамъ, а никакъ не къ выводамъ, имѣющимъ теоретическую достовѣрность.

Съ точки зрѣнія „критической“ философіи г. Введенскому можно сдѣлать, какъ кажется, два упрека. Во-первыхъ, въ двусмысленности его понятія объ „одушевленіи“, которое онъ отожествляетъ, то съ сознаніемъ, то съ душею; во-вторыхъ въ злоупотребленіи „постулатами практическаго разума“, которое ведетъ къ искаженію метода Канта.